دينامز الإيجاز



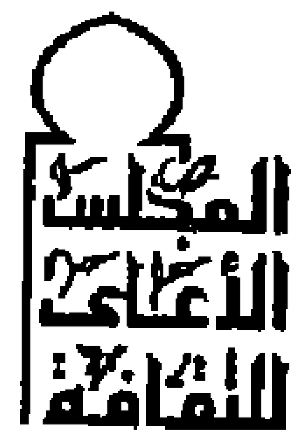
مصطفى ناصف

المجلس الأعلى للثقافة

المجلس الأعلى للثقافة

دنيا من المجاز

مصطفى ناصف



٢٠٠٨

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ناصف ، مصطفى

دنيا من المجاز. تأليف : مصطفى ناصف - القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط ١ ، ٢٠٠٨

٣٨٤ ص ؛ ٢٤ سم .

١ - نقد .

(أ) العنوان ١٩٠

رقم الإيداع ٢٠٠٨/٧٣٥٥

الترقيم الدولى I.S.BN. 977 - 437 - 067 - x

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٢٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 27352396 Fax : 27358084.

المحتويات

كلمة صغيرة

"دنيا من المجاز" كلمات يلقاها بعض القراء مبتسمين ، ويلقاها بعض القراء مشفقين ، هذا مدخل يستحق المعاناة نتقدم بعده إلى تفصيلات تجعل لحياتنا العقلية والوجدانية صورة مغايرة ، مطمح الكتاب التقرب إلى قلق أفضل وبينة أكثر تعقيدًا ، وكشف علاقات متوترة ، وتغيير طريقة التناول التى تعتمد على مفهومات وحيدة الجانب ، وتتجاهل روابط ومناوشات وتداخلات وتفاعلات ، سمة هذا العصر الريب فى الأنظمة المستقلة ، وترسيخ مفهوم المجاز فى العلوم الإنسانية ، والدراسات الفلسفية ، ومنافسة فكرة الحقيقة ، والمعنى الشائع لكلمة المفاهيم ، تغير مفهوم المعرفة ، ومفهوم الحقوق والواجبات ، صار الباحثون يتطلعون فى بحث الفكر السياسى والاجتماعى والدينى إلى أنماط من المجازات ، فنزل التشابه عن العرش ، وقويت علاقات التناوش وزحف المواقف على المواقف ، والتمسك بفكرة العلاقات لا فكرة الأشياء ، أعطى معنى ثانيًا لما كان يسمى إلحاق أمر بأمر ، وظهر على السطح التدافع والنقاب والاعتماد المتبادل والحركة غير المحسوسة للأفكار على نحو يذكرنى الآن ، بالعلاقة التى تربطنا بالأولياء والعلاقات التى تربطنا بسلطات الدنيا ، وما بين هذه وتلك من تداخلات . التداخلات كثيرة مثل العلاقة بين التشابه والاشتباه والعلاقة بين الاستعارة ودعوى الامتلاك ، والعلاقة المشوبة بشىء من صداقة بين الخطأ والصواب ، فى تراثنا ظهر التداخل بين البادية والحاضرة ، بين الثقافة والبلاغة ، لكننا لا نفهم المواقف والكلمات فهم الباحث عن التداخل والسطوة الغامضة وقوة النيابة وتسرب الصلات .

الفصل الأول

العلامات تزحزح الحقائق

فى بعض الدراسات الحديثة والقديمة فتنة غريبة بفكرة العلامات التى هى فكرة البلاغة، لقد اقترنت كلمة العلامات بكلمة البنية أو التركيب، البدع القديم فى أكثر نواهيه والبدع الحديث أيضًا يكاد يفرق فى مفهوم العلامات، ومن الباحثين من يشك فى ثمرة العلامات على قضية الفهم الحر، العلامات أشبه بالصورة الظاهرة منها باللغة الحميمة، واللغة الباطنية، العلامات هى على التقريب النظام المغلق، العلامات قلَّ أن تنتمى إلى القول أو الخطاب، اللغة تفهم للحقيقة من وراء العلامات، الحقيقة فى مظاهرها الزمانية والمكانية.

فلسفة القوة يجب ألا تحفل كثيرًا بالمسافة بين العلامة والواقع أو رغبتها عنه على نحو ما يقول ليفى استراوس، مثل هذا الرأى لا يمكن التشبث به إلا إذا افترض الباحث مبدأ النظام المغلق، لكن هذا المبدأ يتعرض للسؤال إذا نظرنا إلى الخطاب الواقعى أو التجربة اللغوية العملية، وحينئذ يستحيل علينا أن نذهب بعيدًا فى الزعم بأن العلامة غائبة مفصولة، إنما العلامة على العكس مسعى فى سبيل الاقتناص والإبانة والمعانقة والتفهم، ولأمر ما كانت الكلمة الأولى فى فلسفة اللغة عند القدماء هى كلمة البيان والإفصاح لا الغيبة والإغلاق .

ومن أجل هذا كان من الضرورى ألا تحصر الفلسفة اللغوية نفسها فى بحث العلامات، وكان من الغريب أن ينفق بعض الباحثين جهدًا كبيرًا فى شرح غيبة العلامات عن الأشياء، ما من أحد يلغى المسافة بين اللغة وبين ما نسميه الأشياء، لكن الذهاب إلى هذا المدى الذى يتعشقه أصحاب البنية وأصحاب العلامة لا دليل عليه من نظر أو تجربة . هناك فرق، على كل حال، بين فلسفة العلامة المعروفة باسم السميولوجيا وفكرة العلامات الدالة .

ولا يستقيم فهمنا للخطاب إلا إذا عدلنا عن مبدأ العلامات المنطوية على ذاتها فى تركيب مغلق، ووضحنا بدلاً من ذلك سعينا المستمر الحر نحو الحقيقة والتجربة، وما نريد أن نفكر فيه بطريقة متكاملة، أما طريقة النفى والاختزال أو السلبية فلا يمكن أن تقدم إلينا سوى التشريع للتحكم، إن فكرة السميولوجيا انتصار لشىء من هذا الاختزال والسلب وإقامة مسافات لا يمكن أن تعبر بسهولة . هل نستطيع أن نفهم الجهد المستمر حول المعنى دون تأمل فيما ينطوى عليه هذا من مبدأ الكلمات والأنظمة المفتوحة .

من الواجب ألا يعزل فهم العلامة عن الحدث الفردى وألا تفهم أية قاعدة سميولوجية بمعزل عن نوع من الاستنباط الشخصى، وألا يفهم أى احتباس للعلامة بمعزل عن الاختيار، الشىء الذى ينبغى أن نتذكره أن بعض الآراء عن العلامة تعلى القهر والاحتباس والتعتيم .

فى هذا الإطار يرى ريكور أن من الضرورى إلقاء ضوء آخر على مشكلة العلامة، والكلمة . الكلمة شىء أكبر وأقل كثيرًا من الجملة، ذلك أن الكلمة ليس لها وجود سابق على الجملة – ماذا قبل الجملة – لا شىء إلا العلامات من حيث هى اختلافات فى النظام أو المعجم، ولكن ليس قبل الجملة أى معنى، ولا توجد كينونة دلالية . وما دمنا ننظر إلى العلامة باعتبارها

اختلافًا فى داخل نظام فإن العلامة لا تنبئ عن شىء، من أجل ذلك يجب أن نقول إن علم العلامات لا يعرف الكلمة، إنما يعرف فحسب مأتاها عن القضاء أو الاختلاف الذى نحب أن نشيده .

ومن هذا الوجه كان هلمسليف على حق حين قال إننا إذا لاحظنا مادة المعانى الماثلة فى وجدان المتكلمين، فمن الواجب أن نميز علم العلامات عن علم الدلالات؛ ذلك أن علم الدلالات ينتمى إلى أعراف استعمالية لا إلى خطط تحكمية افتراضية، هذه الأعراف الاستعمالية من الممكن النظر إليها على أنها نقطة تقاطع بين القواعد والكلام، هنا نستطيع أن نستخلص أن الكلمة تقوم حين تتم الجملة . الكلمة لا كيان لها بمعزل عن موقعها من الجملة، ولذلك لا توجد الكلمات فى المعاجم، كل ما يوجد فى المعاجم هو اصطلاحات أو علامات تُحَّدد بطريقة دائرية مستمرة فى ظل نظام مغلق، إنما تبدأ الكلمات حين تترك وراءها المعاجم أو نظام العلامات أو حين يصير الإنسان خطابًا أو قولاً، يقول ريكور إن الكلمات هى نقطة الارتباط بين علم العلامات والدلالات فى كل حدث قولى .

من هذا الوجه يمكن أن نشبه الكلمة بالتاجر الذى يسعى بين النظام السميولوجى والفعل أو الحدث، يمكن أن ينظر إلى علاقة الكلمة بالعلامة من حيث هى قيمة اختلاف، ولكنها لا تزيد هنا على أن تكون مجرد إمكان، فالكلمة لها ناحية أخرى غير الاختلاف لأنها تنتمى إلى حدث أو فعل أو وجود حقيقى للقول، أى أن حقيقة المعنى أكبر من حقيقة العلامة لأنها خاضعة – كما نعرف – لحقيقة الجملة، لكن الكلمة فى اصطلاح ريكور أكبر من الجملة من وجهة ثانية، الجملة حدث عابر أو زائل، والكلمة تبقى بعد زوال الجملة لأن الكلمة أكبر من العلامة، بمعنى أنها تصلح لاستعمالات جديدة، لكن الكلمة بعد

أن تكتسب استعمالاً آخر تعود إلى نظام العلامة، بمعنى أنها تعطى لهذا النظام تاريخًا .

مثل السميولوجيا كمثل التحليل النفسى وطريقته فى الشرح والتعويل على أنظمة أو مجموعات من تمثلات أو علامات خاضعة لقوانين وعلاقات متبادل خاصة، وبهذا لا يمكن أن تصير إلى صفة من صفات الوعى والمعاناة والتجربة الحقيقية التى نعيشها ونسميها المعنى، المعنى بعبارة أخرى أقرب إلى خواص فنومينولوجية، بعبارة أخيرة إن كلاً من السميولوجيا والتحليل النفسى غير الفنومنولوجى يقوم على ما يشبه تعليق الوعى الحق أو الاستعارة والرمز .

إن لغويات العلامة تمثل تحديًا لفلسفة الذات الحرة - النظام السميولوجى للعلامات لا علاقة بينه وبين الاستهداف القاصد للذات الذى أهمله التحليل النفسى أيضًا، بعبارة واضحة وقع التفكير فى العلامات فى شرك القسمة الثنائية بين اللغة والقول أو الكلام من أجل السيطرة، فالقواعد والأعراف والقيود والضرورات الاجتماعية المسماة باسم البنية أو بنية العلامات فى جانب، والإخراج الفردى والارتباطات غير المحددة سلفًا أو المعانى فى جانب ثان، وكان الفرض الثانى (المؤلم) هو إخضاع وجهة النظر التاريخية أو التطورية التعاقبية لوجهة النظر التزامنية أو اللاتاريخية أو اللامعنوية، بمعنى أن فهم النظام يسبق فهم التحولات أو المعانى التى تعتبر فحسب نقاط العبور من نظام إلى نظام، وكان الفرض الثالث هو إحالة المظاهر الحقيقية أو الواقعية "المعنوية" إلى مظاهر تحكمية تسمى علامات .

وعلى هذا النحو من الافتراضات الثلاثة مجتمعة تتحول اللغة مع الأسف من محتويات معينة إلى نظام من العلاقات أو العلامات التى لا يحددها

إلا اختلافها فيما بينها، وهنا تختفي فكرة المعنى إذا قصدنا بهذه الكلمة محتوى أو مفهومًا ينظر إليه في ذاته، ونكتفي بأبعاد أو علامات ليس لها من قوام بمعزل النسبية والنفي أو السلب أو التقابل وخدمة المعاركة، وهنا نصل إلى مناقشة الفرض الرابع الذي يزعم أصحابه أن من المشروع، من الناحية العلمية، أن توصف اللغة من حيث هي وجود مستقل أو علامات يعتمد بعضها على بعض اعتمادًا داخليًا .

إن مخاطر هذا كله واضحة، فليس لنظام العلامات أو السميولوجيا إحالة إلى الخارج، نظام العلامات ليس له إلا هذا الداخل، هذا الفرض الأخير يلخص ويوجِّه سائر الافتراضات، وبديهى أن هذه الافتراضات السابقة كانت تمثل تحديًا كبيرًا لفلسفة الظاهرات، ففى هذه الفلسفة ليست اللغة موضوعًا يتجه إليه، إنما اللغة أداة توسط قيم من خلالها نستطيع أن نتجه إلى حقيقة خارجية أيًا كانت هذه الحقيقة . فاللغة تفقد كيانها الذاتى، إن صح هذا التعبير، لأنها تتحرك نحو ما تعبر عنه أو تحاول الإنابة عنه . اللغة إذن لا تكتفى بذاتها، ولا يمكن أن تكتفى بالاختلافات الكامنة فيها. التفكير السميولوجى إذن لا يعتبر دفاعًا عن فكرة التراث والثقافة بوصفها لقاء لا سيطرة.

ومهما يكن فإن الفنومنولوجيا واجهت تحدى علم العلامات من خلال نظرية فى المعنى، ونظرية فى الذات ونظرية فى الإحالة، لكن تراث النقد العربى والبلاغة أقرب إلى علم العلامات، بعبارة ثانية أنكرت الفنومنولوجيا إعلاء نظام أو تركيب أو علامات على ما تسميه العملية أو النمو أو المعالجة الفريدة أو التقدم نحو العالم . من الواضح أن هذا كله لا يمكن إلا أن يكون تفتحًا وانبساطًا أو يدًا ممدودة نحو "الخارج".

إن نهج العلامات يزعم أن ضمير المتكلم مجرد علامة اختلافية لا قدرة المتكلم على أن يفرض نفسه كذات، وقدرته على أن يقابل ذاتًا أخرى يفترض أنها تستمع إليه، هذا كله افتراض لا يمكن قبوله فى نظام العلامات، هذا يعنى أن من الضرورى أن نميز بين الاعتبارات السميولوجية بوصفها تحكمًا واختصارًا واعتبارات المعنى بوصفها سعة وقبولاً .

فى النظر السميولوجى تختصر العلامات فى الاختلافات، ولا تأبه بالمعنى الذى يكتسب قيمة يفترض الاستيلاء عليها، وتحويلها، وتخصيصها بذات . إن الذات والكلمة متلازمتان، إن اختلافات العلامة لا تخلق الإشارة والتوجه الواضح نحو شىء . أهملت فلسفة العلامات الإظهار الذاتى، والتأليف بين داخل اللغة وخارجها، وهناك مخاطر ناجمة عن الاكتفاء بنوع من نظام العلامات دون عناية بالحدث الفعلى الماثل فى الخطاب .

انتقد ريكور تصورات التحليل النفسى، وانتقد السميولوجيا، ووضعهما فى سلة واحدة، وراح يقول إن الفنومنولوجيا استوعبت مخاطر هذين النظامين، قام هذان النظامان على نوع من الانسحاب والمسافة، وزعمت السميولوجيا أن العلامات لا تكون إلا بهذين معًا، فعزا ذلك إلى أن العلامة بمعزل عن الإعلاء والاستيعاب .

وخلاصة هذا كله أن هناك هوة بين العلامة والشىء خلقتها الرغبة فى التهميش، وأن اللغة فى نظر السميولوجيا فاقدة للعالم، وحينما ربط التحليل النفسى الرمز بالغريزة أغرانا بالنظر إلى الاتجاه المضاد، وأن نغمس هذا الدال فى الوجود، المهم أن تشتبك العلامة فى مواقف الحضور، وأن ننظر إلى هذه العلاقة الإيجابية، وألا نكتفى بالمسافة والغيبة، وأن نعتد بفكرة البلاغ والإظهار .

لكن إهمال العلامات أحيانًا للمواقف يجب أن يواجه . إن استنتاج المواقف استنتاجًا تحكميًا من داخل اللغة هو على التقريب موقف السميولوجيا، هناك على كل حال ما يشبه اختصار المعنى فى البلاغة العربية، هذا الاختصار قد يكون خطيرًا على الثقافة العربية، لكنه شائع بين كثير من الدارسين وهو يخدم عادة أغراضًا تشبه الدعاية، اختصار المعنى هو سمة المعتزلة أيضًا، ومن سار على نهجهم .

ما يزال الاختصار معمولاً به فى أوساط دراسية غير قليلة، وما يزال هذا الاختصار يؤدى إلى إيثار قرارات سابقة إلى حد ما، الاختصار يعرف باسم دلالة المعنى على المعنى، دلالة المعنى على المعنى فى تراث البلاغة أمر يخلو من التوتر، ويخلو من التنافس، دلالة المعنى على المعنى هى نفسها قصة المطابقة وما يشبه الترادف، وما يشبه كثرة الألفاظ والأساليب الدالة على معنى واحد . فكرة المعنى الواحد هى فكرة التمييز الحاد بين النفى والإثبات، وإبطال الوجود المتوتر، دلالة المعنى على المعنى هى اعتبار التقرير كل شىء، والتقرير هو التوافق الذى لا علاقة له بفكرة الحرية . إن المواقف فى البلاغة العربية ساكنة وحيدة نحيلة إلى حد ما، لقد أردنا ألا نتحرك يمنة ويسرة، وألا نعتد بما يشبه الالتباس بين الضحى والظلام، وألا نعتد بفكرة الحركة والتطور المستمر . لقد استطعنا من خلال اختصار المعنى أن نختصر فكرة الحرية، كانت مسألة دلالة المعنى على المعنى حليفة التحيز والارتباط الكامل، وما يشبه المبالغة التى شاعت فى كثير من أنحاء الثقافة العربية .

كانت دلالة المعنى على المعنى قديمًا ثقة فى الواقعية ودقة الوصف المادى، الآن تكثر فلسفة العلامات بوصفها نوافذ مشوهة، والرغبة فى تجاوز إيهام الواقع وتخطيه.

هذه ثمرة الانسحاب والمسافة، فالثقافة الآن أو الكتابة لا تصور، فيما يقال، العالم الواقعى المادى، ولكنها تصور عالمًا ثانيًا أو علامات تتألف من نصوص . العالم الآن علامات أو نصوص "مكتوبة" أصبح الأداء المكتوب هو العالم لا غيره .

فلسفة العلامات إذن ترتبط بإعادة تقييم طبيعة الكتابة ومنزلتها . كانت الكتابة رداء يلبسه القول أو الكلام، كانت شفرة تختزل صوت الإنسان، وصوت الإنسان من هذه الجهة له حضور نقى وله أسبقية خاصة على نحو ما نجد فى بعض محاورات أفلاطون .

ظل نظرنا زمنًا طويلاً إلى صوت الإنسان باعتباره أداة التواصل الأولى، وتبع ذلك أننا جعلنا لهذا الصوت حضورًا، بمعنى أننا نستطيع أن نواجه الأشياء مواجهة مباشرة .

بعبارة أخرى توهمنا وجود عالم موضوعى نستطيع أن نعرفه معرفة محسوسة، وهذا ما يسميه دريدا الحضور .

الحضور إذن هو المعنى الذى يحاول إلغاءه دريدا إيثارًا للمسافة والانسحاب والعلامة . المعنى، بعبارة ثانية تمام أو كمال أو موضوعية أو روابط ضرورية أصبح دريدا يشك فى أمرها حتى يرسخ مفهومًا مقابلاً هو الانسحاب، أخذ دريدا ينشىء مشروعًا ثانيًا باسم الذى لا يصمد طويلاً، نبت هذا المشروع الثانى من المسافة بين الدال والمدلول، بين الإنسان والعالم، أخذ دريدا يرتاب فى المعنى بوصفه مفهومًا متجانسًا نهائيًا نسميه الطبيعة الإنسانية.

تشكك دريدا فى نظام المعنى أو نظام العلاقة بين اللفظ والمعنى. يحلم دريدا بتحطيم إطار كنا نسميه إطار المعنى ابتغاء إطار ثان هو العلاقة المنسحبة المبتعدة، وكانت الكتابة هى العلامة المعترف بها التى تؤسس لغيبة التوحيد والاندماج، الكتابة قوة لا أصل لها، قوة متغيرة أبدًا .

لقد تخصصت فلسفة العلامات "المكتوبة" فى نفى البلوغ والعالم المقرِّر سلفًا إمعانًا فى التصدى . العلامات إذن تنافس هذا العالم "المزعوم" هذه المنافسة لها حقوق أو طبيعة متميزة، هناك إذن توقعات وافتراضات لا تخدم أو لا تنوب عن شيء آخر كما نسميه الحضور الأوَّلى، العلامات بهذا المعنى حذفت النيابة عن الواقع أو الحضور أو الإنسان أو المطلق والنهائى، العلامات إذن عند دريدا ليست خيطًا مشدودًا على نحو ما تقول البلاغة العربية، ليس بين التأثرى والمعرفة صلة .

من أجل فلسفة جديدة للعلامات نشأ ما يسميه دريدا الاختلاف والتأجيل، لم يكتف دريدا بالاختلاف، بل أضاف إليه التأجيل ليتم الانسحاب والمسافة، كان سوسير يقول إن الاختلاف هو المبدأ الذى تعمل الكلمات بوصفها علامات من خلاله، هذا الاختلاف هو التقابل الثنائى .

يقول سوسير ليس فى اللغة سوى الاختلافات، والاختلافات تنفى الحضور، ألغى سوسير الكثير حتى لا يتجاوز العلامات الاختلافية، نفى سوسير الوحدات الوضعية أو الحقيقة الثابتة، لا وجود لعناصر بسيطة لها موقعها وحضورها الذاتى أو إشاراتها إلى نفسها .

فكرة العلامة عند سوسير تقتضى الإحالة إلى عنصر آخر ليس فى ذاته حاضرًا، ومغزى ذلك أن العلامة تحمل فحسب آثار الإحالة على علامات

أخرى فى داخل النظام . هذا ما يقوله سوسير، وقد ألح دريدا على هذه النقطة لكى يقول إن العناصر والنظام نفسه الذى اعترف به سوسير فى مقولة التزامن ليسا أكثر من اختلافات وآثار متخلفة من آثار علامات أخرى، يعبر دريدا عن هذه الملاحظات من خلال مصطلح يترجم عادة باسم الإرجاء. ويستخلص دريدا أن هذا الإرجاء أو التأجيل ينفى الميزات التى تعطى عادة للقول الملفوظ – ميزات المعنى والحقيقة الثابتة أو الحضور الذاتى . زعم دريدا أن هناك إحالات أو تجاوزات مستمرة لا تنتهى تحول دون التشبث بهذا النوع من تصور المعنى .

وعلى هذا لا يمكن أن نتشبث بفكرة الحقيقة المنسوبة للقول الملفوظ أو فكرة الظل المنسوبة للكتابة ؛ فالقول نفسه ظل لحدث أو معنى سابق، هناك إذن ضرب مستمر من التراجع، ونتيجة لهذا كله نفى دريدا فكرة الحضور المطلق، فالقول فى ذاته غير نقى أو ثانوى أو أثر تابع، وهذه، فى رأى دريدا، هى حقيقة أنظمة العلامات "الجديدة" التى نسخت الأنظمة السابقة التى تعتد بالإحالة النهائية أو النيابة المستقرة عن شىء مستقر .

على هذا النحو نستطيع أن نقول إن فلسفة العلامات التى يروجها دريدا ضد فلسفة تعطى نوعًا من الحضور والترابط، وتنفى استبداد الاختلاف والإرجاء . إن تلاقى عنصرين اثنين أو بعض العناصر كان يعنى الزعم بأن الوجود فوق كل متغيرات الإحالة المستمرة .

الكلمة كان منظورًا إليها فى ضوء الحضور الحى المقاوم، لقد قلب دريدا قلبًا عنيفًا كل ما كنا نعتد به فى نظرية المعنى، بعبارة ثانية أكد دريدا فكرة الثغرات التى تجعل عملية الالتقاء والتفاعل المثمر حركة مستمرة، الكلمة

إذن هى الأخرى مرجأة، ضاعت الفلسفة، وضاع التقابل الثنائى الذى ألحت عليه البنائية، وضاعت القوة التقليدية، بل ضاعت الحرية أيضًا.

وإذا غُضَّ النظر عن تفصيلات دريدا بقى علينا أن نؤكد ما يسود بعد البنائية بوجه عام من تعويل على التغيير والضد والتعطيل، وما يسمى اختلاف الذات وهدم الثقة السابقة بها، بعض الباحثين يسعون إلى حقيقة توحد المؤسسة والفرد، لكن بارت كان سعيدًا بتعدد الجهات بوصفه تجاوزًا للمبادئ العامة المشتركة . تحيز بارت يستغل لامحدودية المعنى فى دعم التغير والاختلاف التاريخى . وكان بحث الاحتمال غذاء لهذا الاختلاف. كان مقصد بارت قطع أوصال الأفكار الموروثة .

كان مولعًا بمسألة المفارقات لا التشابهات، وارتبطت المفارقات بما يسميه شهوة القراءة أو السيطرة، شهوة القراءة إذن هى شهوة الاختلاف . شهوة القراءة عند بارت قطع أوصال الثقافة بعد تركيبها ويمكن أن نجد الخطوات الأولى لنهج القطع فى كتابه "درجة الصفر فى الكتابة" . الثقافة هنا نمط من التأجيل، لا هى فى خدمة اللحظة الحاضرة، ولا هى فى خدمة الاستمرار، لا هى فى خدمة المثال، ولا هى فى خدمة التاريخ – الثقافة عند بارت بين بين، الثقافة عملية تفاوضية لا تنقطع . لا يحفل بارت إذن بالولاء لنظام معين يقوم على إشباع التجانس، ولا يحفل بالمؤسسة والنطاق الاجتماعى . الكتابة أو الثقافة عنده شىء آخر يسميه باسم الاختيار الحر أو الإرادة الحرة الفردية . نظرية الكتابة عند بارت بقية من نظرية ريتشاردز فى التوتر بين الاستعمالات الماضية والاستعمالات الحاضرة، الكتابة أو الثقافة المكتوبة شىء من تعطيل الذاكرة وإيثار الحرية عليها، الثقافة المكتوبة، مع ذلك تعطل فكرة الاختيار الحاسم .

كان بارت يتصور الاستمرار التاريخى عبئًا على الكلمة والحرية، وكان يرى فيضان التاريخ عبئًا على القوة الحرة، الكاتب يختار لنفسه ما يشاء، ويؤكد لنفسه من خلال الاختيار حريته، لكن استمرار هذا الاختيار المعين يئول إلى قيد، يصبح الكاتب سجين كلماته، بعبارة ثانية يبدأ الكاتب حرًا، ثم يستحيل نوعًا من التقليد والصرامة التى ادعينا فى بادئ الأمر الخروج عليها، هكذا يتعبد بارت فكرة التأجيل ؛ فكل نظام ينبغى تأجيله من جديد حفاظًا على الحرية أو السيطرة . بيَّن بارت أن التاريخ يستطيع أن يلغى أقوى محاولة واعية للتحرر من عبودية النظام وادعاءاته فى التجانس . جاهد بارت فى توضيح معاداة التاريخ أو الاستمرار الذى يحول التحرر من اللغة إلى صيغ كلاسيكية .

نحن نتمتع بالحرية، ونؤلف كلمات ضمانًا لهذه الحرية، لكن الحرية تستحيل بعد ذلك إلى أفعال انعكاسية تلقائية، وهذا ما يحدث كثيرًا فى الفكر العربى الموروث وصناعة الشعر . نحن ما نزال فى الروعة والحداثة بوصفها كشفًا وحرصًا على الاختلاف، ثم يستحيل هذا كله شبكة أشكال جامدة، يبدأ الكاتب حرًا، ثم يبلغ - مع الأسف – ما نسميه المنزلة الكلاسيكية، وإذ ذاك يبدو مقلدًا لحريته الأولى . جعله المجتمع عبدًا لأساطير خاصة به .

الكاتب يهدده تحجر الاعتقادات، الثقافة تتجمد من خلال التكرار، والاندماج فى التناول الاجتماعى، كذلك الناقد، يستطيع أن يحول الكاتب إلى مفهومات تقليدية وربما يساعد على تكوين أنظمة تتحجر، لهذا كله يقدر بارت تقديرًا لافتًا وظيفة هدم الآراء المتداولة، ويدعو للهروب إلى المستقبل، لا شىء أكثر ضررًا من الآراء المشتركة التى تذكر بقوالب الأيديولوجيات، الحداثة بوصفها اختلافًا هى المبدأ الأساسى، ذلك أن الكتابة إذا تكررت

أصبحت قديمة وقل شأنها . والارتباطات المألوفة أو التلقائية الواضحة تبلغ بنا حد الغثيان .

كان بارت مأخوذًا بفكرة الحرية وهى لا تختلف عن السيطرة، وكان يحارب اليقين والثبات والمعتقدات . كانت الحرية تعنى – عنده – نفى الذات الذى لا يتوقف. الحرية عنده عملية نبذ مستمرة لما هو مألوف . المألوف يتهدد الحرية والثقافة، المألوف قوالب، ولا بد من نبذ القوالب، لا بد للقوالب أن تحيا، ولا بد من استمرار نبذها أيضًا .

هنا كان بارت يخدم التناقض الذى يحررنا من أنفسنا، بلغت الحرية عند بارت حد تأجيل الذات، لا شىء يقتل الحرية أكثر من المواقف المتشابهة والمشتركة، حلت المفارقة أو الاختلاف محل الصيغة المشتركة، وقالب المتشابهات الذى تسميه الرأى العام، لا بد إذن من هدم المفارقة السابقة طمعًا فى مفارقة جديدة .

خاصم بارت التعويل على التجانس والتشابه والرأى المألوف أو الرأى العام . دعا بارت إلى الخصومة والمفارقة والنقيض، حارب بارت الأيديولوجيات والعقائد والأنظمة والمنشورات، ودعا كثيرًا إلى البحث عن مستويات تخرج على التجانس والتشابه والتجمع . كان بارت داعية لتوتر أكثر عنفًا من التوتر الذى دعا إليه ريتشاردز – جرى بارت فى إثر ريتشاردز أولاً فانتقد التراكمية البسيطة، وكذب فكرة الأصل أو الطبيعة أو الكيان الواحد. شجع بارت فكرة التذبذب بوصفها علامة الحرية، التذبذب هو التوتر بين الوصف التزامنى والوصف الزمنى، كانت الحرية قوة ترتبط بالاستيلاء والتحوير والتغذى على الآخرين . كانت الحرية أيضًا هى التعددية التى لا تقبل الاختزال .

هاجم بارت التجميع والتراكم والثبات، وهاجم الهوية أو المعنى، وقام بأكثر مما قام به النقاد الجدد من دعوة إلى المفارقة، سار من بعدهم خطوة فى إلغاء التحكم فى الاحتمالات، القراءة عند بارت لا تعنى التنظيم النهائى أو البحث عن قضية أو آلية واحدة على نحو ما يصنع إيكو، كذلك يختلف بارت عن الذين يبحثون عن وحدة سامية .

كان بارت يبحث عن رعب الحرية والسيطرة من خلال التعدد الذى لا ينتهى . كانت الحرية ضد مطلب الصدق، ومطلب البساطة والخضوع لمنطق العلية، رعب الحرية جعل الشفرات عند بارت سرابًا لا كشفًا، الشفرات منطلقة لا تعرف الإحالة والاستقرار، هنا تفوح رائحة التفويض، ويفوح التبرؤ من المؤسسات والتشابه ووحدة الجهة وما كنا نسميه العلاقات الثابتة والارتباط العام، كانت الحرية إذن مزاجًا من التقلص والتوسع .

كان التدريب على الحرية واضحًا فى فلسفة بارت اللغوية . لقد مضى بارت بعيدًا فى الهجوم على دلالة المعنى على المعنى التى كانت ركن الثقافة العربية الموروثة، لا يمكن النظر إلى الكتابة، إذن، من حيث هى مؤسسة متناغمة، كل مؤسسة تتعرض للتقويض .

ولا بد للانغلاق أن يعقبه انفتاح، ولا بد فى رأى بارت من الاعتراف بفقد التوازن . فقد التوازن معترف به فى الحداثة التى لا تحفل بإطار التوافق والثبات وإطار الثقافة المتعارفة واهتماماتها المشتركة .

هناك كتابة الإضافة التى لا يعول عليها بارت تعويله على ثقافة الثغرة والتخفف من الأصل والاتصال واللغة المشتركة والاعتقادات العملية والتقليدية. كانت نظرية الكتابة عند بارت شيئًا مختلفًا عما ذهب إليه ريتشاردز

وريكور والنقاد الجدد بعامة . بارت يدعو ببساطة إلى استمرار المغامرة فيما وراء النقد الجديد، والبقاء خارج الحدود، وتشجيع الاستطراد والتناقض والتحريف .

ربما ترك بارت المفهوم السابق لكلمة التوتر ضمانًا لحرية من طراز آخر . لقد فهم بارت التوتر فهمًا ثانيًا يقدم على التضحية بالأرض التى تحت أقدامنا طمعًا فى تصدع أوسع – بارت لا يعنيه ما يعنى فيش من التسامى فوق التناقض بين المعرفة المشتركة والنزوة الفردية، بارت مشغول بتقويض أقوى للسلطة بحثًا عن حرية غريبة أقرب إلى التراجع عن المعنى والاعتقاد، والتظاهر بأننا لا نرى . بارت يبحث عن لحظات لا تكترث كثيرًا بفكرة المعرفة الجماعية التى يدعى بارت أنها من قبيل التحجر، نقيض التحجر عند بارت هو التراجع عن الطرز والمعتقدات وفكرة المؤسسات، وأنماط الاعتزاز بنظام عام، وإقرار مبدأ الاختلافات بلا انقطاع.

كتابات بارت تذكرنا من بعض الوجوه بكتابات دى مان . دى مان لا يعترف أيضًا بيقين الاعتقاد، بل يعترف بالمفارقة المستمرة والتأجيل، أو يعترف بتجاوز لحظة الرفض ولحظة الإيمان، كتابات دى مان كتابات معقدة تفسر تفسيرات متباينة، ويعنينا فى هذا المقام الموجَّه الموجز أن نقول إن دى مان يرفض الإقناع ويؤثر عليه نوعًا من التعثر، الكتابة هنا أيضًا لا مرد لها من الحقيقة، لكن دى مان لا يستريح، مع ذلك، إلى فكرة الأضداد بوصفها أضدادًا محددة، بعبارة ثانية لا يفهم دى مان اللغة فى صورة مغلقة، فالمعنى عنده صورة مفتوحة لا علاقة لها بالعودة إلى حالة أصلية سابقة، وهذا يعنى أن عملية التفكيك لا تنتهى، لدينا تفكيك فى إثر تفكيك، فأين إذن مسألة الحقيقة والحرفية والأصل ؟

كتابات دى مان مشهورة ومحيرة، ومن الواضح أن دى مان يعنى، على الخصوص، بما يسميه الانقطاع عن الخبرة، ومجمل الإدراك، وهذا ما يتضح فى تمثيل اللغة الذى يعده دى مان نقيض الرمز الذى يعبر عن الوحدة بين الوظيفة التمثيلية وحرفية اللغة، كلمة تمثيل اللغة تعبر عن مشكلة الفهم كما يراها دى مان، ونحن دائمًا إزاء مثل هذا الفرق، هناك دائمًا مسافة أو بعد ما بين النص وما نسميه الأصل، لذلك يقول دى مان إن البلاغة أو المعنى يمكن أن يعتبر فرقًا زمنيًا، لذلك كانت نظرية المعنى قائمة على الفرق بين الخبرة ومجمل الإدراك الذى تمثله، ومهمة الفاحص من هذا الوجه أن يثير هذه القضية حتى لا يقبع فى قبضة التصور المغلق للمعنى على حد تعبير دى مان .

علينا إذن أن نتمهل فى إقامة نظرية ملائمة . هذه المفارقة التى تجعل المعنى أفقًا لا خاتمة له، أو أفقًا لا يبلغ الاكتمال أبدًا، ومن ثم ينتهى دى مان قائلاً إن كل فهم ينطوى حتمًا على قدر من سوء الفهم، وهو يسمى هذه الظاهرة باسم الفهم التمثيلى، هذا الإطلاق لكلمة التمثيل لا علاقة له بما جرى عليه الشأن فى البلاغة العربية .

ربما يتضح فى عبارات دى مان أصداء التفكيك الذى يقلب، فيما يقول، كل صياغة أو فكرة يمكن أن تعتبر خاتمة، يتعمد دريدا إقامة نظام يشبه الأفعال المتبادلة التى تعتمد عليها حركة المعنى .

هذه المراوحات بين اللغة الحرفية أو اللغة المنطقية من جانب، واللغة اللامنطقية من جانب آخر هى مشغلة دى مان فى نظامه الفكرى، هذه المشغلة تنفى إلى حد كبير الوضوح والتميز الدقيق، ومقتضى هذه النظرية أن تقرأ

الصور أو المجازية باعتبارها مفهومات، وأن تقرأ المفهومات باعتبارها مجازات .

دى مان مولع بأن يخلص نظرية المعنى مما يسميه التبسيط، فكل ما هو صنف واضح محدد فى ظاهرة يعتمد على عمليات تبادل سابقة – ويمكن أن نقول، بعبارة بسيطة إن كل عبارة يكمن فيها تبادلات، لذلك نحن على مبعدة من الصدق أو التطابق لأن التفكيكية تحاول أن تكشف دائمًا عن أجزاء وعُقَد خفية ضمن ما هو موحد مجمل فى الظاهر .

هذا كله يعنى أن المعنى لا خاتمة له، وأن مهمة النقد مهمة تفكيكية فى المقام الأول . إن النظرية التقليدية للمعنى تقوم على البحث عن حقيقة أصلية لا يمكن تجزئتها إلى مقاصد أو أبنية سابقة، لكن دى مان، على العكس، مولع بتجزئة هذه الحقيقة، وإقامة عملية تفكيك لكل فكرة موحدة طمعًا فى العثور على علاقات وأفعال سابقة فى طياتها، يحاول دى مان ومن سار معه من التفكيكيين كشف فجوة مستمرة فى داخل كل حقيقة بسيطة، فجوة بين التجربة والعبارة، بين الفعل الذاتى والحقيقة، بين المعنى باعتباره حدثًا أو قصدًا والمعنى باعتباره بنية لغوية . يقول دى مان إن النجاح فى هذه المهمة ضمان لمستقبل النقد الثقافى .

لا شك أن دى مان له نظرة خاصة فى المعنى تقوم على منطق التفكيك وإعادة تصور مسألة الربط بين المعانى لنلاحظ أن دى مان يستعمل كلمة المجاز فيما يسمى المعنى البلاغى أو ما عدا المعنى الحرفى بغض النظر عن الارتباط بشكل معين، يستعمل دى مان عبارة المجاز من أجل فحص فعل التأجيل الذى يتجاوز اختيارًا معينًا – يصر دى مان على أن المستويين لا

يجتمعان، المعنى أو المستوى الذى يتمسك بالفرق، والمستوى الثانى الذى لا يتمسك بالفرق .

بعبارة أخرى إن دى مان لا يقول باختيار معين، وإنما يصر على استحالة الاختيار، أو يصر على ظهور معنيين متناقضين بحيث يستحيل الأخذ بما نسميه فى البلاغة دلالة معنى على معنى، هنا يبدو أن أبواب الحرية مفتوحة تمامًا .

ليس الأمر أمر معنيين نقرر أحدهما، أمر المعنى عند دى مان، أمر استحالة هذا التقرير وإبقاء التناقض حيًا بين المستوين . وبعبارة أخرى إن أحد المستويين ليس أداة فى بلوغ المستوى الثانى . العلاقة إذن لا تفهم عند دى مان فى ضوء الاستدلال والتعاون الذى يصر عليه بحث البلاغة والدلالات فى العربية، العلاقة بين المستويات ليست علاقة تكامل، بل هى علاقة تفكك وتناقض، يريد دى مان أن ينفى "وحدة" المعنى أو فكرة النظام أو التصنيف السهل، بعبارة ثالثة يصبح النموذج اللغوى "بلاغيًا" إذا استحال على يد دى مان أن يقرر شيئًا معينًا فيما يشبه قلبًا للوحدة المفترضة .

إننا إذن أمام تأجيل الخيار أو تأجيل المعنى، وبدلاً من الاختيار والتطابق يلجأ دى مان إلى ما يسميه فقدان السيطرة على التمييز، ويسهب دى مان فى توضيح هذه الحالة، أو افتراض حالة ارتباك لا حد له أو حالة تشتت على المستوى الحرفى نفسه .

أراد دى مان أن يتجنب مسألة الحسم أو النهاية أو المراد أو الإشارة المعينة، المعنى لا ينتهى إلى شىء، أنت لا تبلغ شيئًا، العكس هو الأصح أنت تتحير حتى فى حالة العبارة التى يبدو على وجهها التلاقى والتفاعل، نفى دى

مان إذن فكرة الحضور إذا استعملنا مصطلح دريدا . نحن نتخلى عن إثبات أمر، نحن نقصد إلى موقف الريب، لا نحن نثبت ولا نحن ننفى نفيًا صريحًا مريحًا، هنا يمكن أن نعود إلى بعض الأمثلة التى اختارها ريتشاردز فى كلامه عن الاستعارة، قال هاملت : ماذا يفعل من كان مثلى زاحفًا بين الأرض والسماء، كان ريتشاردز يعزز افتراض عدم الرفض أو مخالفته، لكن دى مان لا يعزز شيئًا ولا ينفيه نفيًا موثقًا، كان ريتشاردز فى خدمة شىء غير قليل من الثقة .

هذه بلبلة أثيرة عند دى مان، بلبلة أو مفارقة فى أقسى صورها، لا أظن دى مان يعنى أن نحل شيئًا محل آخر، دى مان ينفى المتبادر من كلمة الدليل بوصفه انتقالاً واضحًا من أمر إلى أمر ثان، دى مان يعبث بهذا الانتقال، فليس ثم حركة معلومة لها مبدأ أو لها منتهى، هناك بدلاً من تلك الحركة حركة متناقضة يصعب السيطرة عليها، هذه حرية ثانية .

نستطيع أن نقول على لسان دى مان إن اللغة البلاغية مناطها التراجع عن المعنى المحدود، وفى اللحظة التى ندعى فيها إزالة حالة من عدم القرار فوق التباين المتعارف عليه بين مستويين .

يتباهى دى مان بنقض الصورة التقليدية للمعنى، وتأصيل المنطق الثابت، يتباهى بفكرة الاحتمالات البالغة الكثرة أو الانحراف عما نسميه المألوف أو المعتاد، لماذا نمارى فى الحركة العنيفة، هنا يستشهد دى مان بعبارة مشهورة، كيف نميز بين الراقص والرقص ؟

إن المعنى بطبعه متحرك يتمتع بتناقض ذاتى، وإذا كان المعنى الأول والمعنى الثانى يتفاعلان فإن تفاعلهما يفهم عند دى مان فى إطار التقاتل وإفناء أحدهما لصاحبه .

بعبارة أخرى يشيد دى مان باختلاف المعنى وانشقاقه على نفسه، يسخر دى مان من قانون الهوية والمنطق التقليدى والبلاغة التقليدية. لا يمل دريدا من التنديد بفكرة الدلالة التى تعتمد على معنيين يتجاوران فيما يشبه الألفة والتعاضد والعناق، لا بد للمعنيين أن يواجه أحدهما الآخر فى قتال، لا سلام بين المعنيين ولا حوار .

لا تستطيع إذن أن تتخذ قرارًا صحيحًا فى مسألة سبق إحدى القراءتين للأخرى، فالقراءة العادية لا توجد إلا إذا وجدت قراءة ثانية، ومثل ذلك يقال عن القراءة الثانية نفسها، لا يمكن أن يكون الرقص من غير راقص !

ولا يمكن أن يكون الراقص من غير رقص، هذه حالة إشكالية يؤولها دى مان بما يسميه هدم السلطة أو إشاعة الارتباك واستبعاد النمط الطبيعى، وكل تصور للرأى العام المشترك لا يستغنى عن تمحيص التوتر بين الفرد والجماعة، دى مان يسمى العملية التفكيكية دفاعًا عن حرية الفرد، ويسمى حرية الفرد دفاعًا عن القوة المجازية .

حارب دى مان فكرة السلطة المشتركة، والقرارات الجماعية، ودعا إلى ما يشبه حرية فردية متغيرة متناقضة. كلمات بارت ودى مان ودريدا ثورة على المعايير والتقاليد ونظم الاعتقاد، دعا هؤلاء الأقطاب إلى ثقافة لا تكترث اكتراثًا واضحًا بالمفهوم الاجتماعى للثقافة، لكنهم مضوا فى هذا الباب إلى ما يشبه الشطط الذى يستساغ فى تجدد مفهوم السيطرة الظالمة .

الفصل الثانى

فوكو : العلامات، والمجاز الاجتماعى

موضوع التفكيك هو موضوع الانسحاب والمسافة التى يعبر عنهـا باسم التميز بين الدال والمدلول أو بين اللفظ والمعنى، وقد كان لهذه الفكـرة آثار رهيبة، كانت عبارات سوسير عن العلاقة التحكمية بين جانبى الصورة موحية بالكثير، فقد شاع فى مدارس فكرية أنه لا مجال لافتراض التلاحم بين الكلمات والأشياء على نحو ما ورثنا فـى الفلـسفة الرومانتيكيـة . تغيـر المنظور، وأخذ الارتباط بفكرة العالم يزوى، قيل إن ما نعرفه هو ما فرضناه أو فرضته اللغة .

مفهوم الدلالـة الحرفيـة إذن مفهوم مصنوع، صنعته مطالب المجتمع المتغيرة . الدلالة الحرفية أمر ليس طبيعيًا. هذا منتهى فلسفة العلامات، وكلمـة رجل لا علاقـة ذاتيـة لهـا بفكـرة الرجولـة، هكذا تصبح أمور المعنـى الحرفـى وأمور المجـاز كلهـا تحكمًـا . تزعزت الروابط القديمـة فـى فلسفة اللغـة، وفتح الباب أمام ما يشبه النزاع أو الانفصال أو التباين . هذه دنيا ثانية لا طاعة فيها ولا امتثال ولا إحالة مطمئنة، هذه دنيا يخرج فيها المثال على القاعدة، ويخرج التجريب على النظام، والنظام نفسه أمر صناعى اجتماعى.

فلسفة العلامات ليست فلسفة الحقائق وكأنما نحن لا نجيب نداء، ليس ثمَّ إلا علامات واختلافات عقب اختلافات، والاختلافات تسرح وتمرح، نحن منفصلون، ولا داعى للزعم بأننا نتعامل مع أشياء جوهرية ثابتة ومتشابهة .

هذه الأوضاع الجديدة قريبة من إشارة الحواجز .

هنا نتنازل عن الذاتية ونخضع لسلطة اختلافية تناوئ النيابة الموطأة، هنا نقيم فلسفة ثانية أشبه برماد فى يوم عاصف، هنا يغيب المعنى السابق للرمز الذى يقوم على الاحتواء، وتعتبره قلب الواقع، كان الرمز يُتِم الواقع ويعلو عليه، لكن فلسفة العلامات لا تقرب من هذا التناول .

فلسفة العلامات مرت بأدوار مُتباينة بعضها يقر بالنيابة، وبعضها يدعى أننا تركنا عهد النيابة عن الأشياء، وأننا نقنع الآن بالعلامات والاختلافات المستمرة التى لا نخرج منها، العلامات غير ما كنا ندعيه من لمحات الوجود الحقيقى التى تدل على شيء من المستحيل أن يترجم عنه بلغة عقلية، كنا نقول أيضًا إننا نعتمد فى كشف هذه اللمحات على يقين باطنى مباشر، كان يونج يقول إن الرمز أفضل طريقة ممكنة للتعبير عن شيء لا يوجد له معادل لفظى . كان الرمز بديلاً من شيء يصعب أو يستحيل تناوله فى ذاته، ضاعت من دنيا بعد البنائية وبعد الحداثة هذه الهيبة العميقة. فلسفة العلامات لا علاقة لها واضحة بالهيبة التى تتعلق بجوهر لا يمكن تحليله .

حلت العلامات محل هذا الرمز الجليل أو الغموض المنظم . فلسفة العلامات الآن فلسفة قاسية تقوم فيما يبدو على إنكار فكرة اللغة من حيث هى تمثيل، هنا تستحيل الثقافة إلى طائفة من التخييلات والمجازات التى لا ترجع إلى حقائق .

أصبحت فلسفة العلامات أو انفصال الدال عن المدلول قريبة من المراوغة، ارتبط المجاز إذن بالمراوغة، شاع فى أقوال فوكو على الخصوص ما يسميه استعمال الكلمة فى غير موضعها، واعتبر هذا الانحراف هو المقصود من اصطلاح الخطاب . هنا بطلت فكرة الإشارة أو المعنى الحرفى وخلا الجو لما يمكن اعتباره مجازًا يسود علينا، لنقل إن المجاز الجديد هو عالم من الفجوات والانتقالات والتقاطعات، أصبح المجاز أكثر تعقيدًا .

فى بعض الأوقات يلذ للأقوياء أن يعبثوا بالحد الفاصل بين التناسق والاضطراب، ويلذ لهم نوع من المجاز المشتبه الذى لا يراد منه التحديد، يراد عدم التحديد الذى يؤدى بعض الأغراض، هذا زمن المجاز أو الخفاء والفراغ، لكن الفراغ يجب أن يقاس بدقة، كان المجاز من قبل بعيدًا عن فكرة الفراغ، عاد إلى المجاز ما قاله فرويد عن الإزاحة والكبت وممارسة القوة . بطلت مسألة الرجوع إلى الحقيقة، وحلت الرغبة فى القوة وقوة الرغبة . إن أمور الحقيقة أو الدلالة الأصلية وهمية، كل شىء من صناعة الرغبات، فتح الباب إذن فى مذهب بعد البنائية وبخاصة للمفارقة أو التعاكس أو التقنية أو التورية أو المبالغة أو السخرية، وهذا ما يعنيه فوكو بقوله إن الكلمات لا تستعمل فى أماكنها، بدلاً من المعنى الأصلى القديم جَدَّ الانحراف أو الانتهاك وتأصيله .

الآن يرى فوكو أن المجاز "المرجو" يقترن بالتعرف على القوة .. والقوة هى المسافة بين العلامة وما تمثله . القوة هى المجاز أو استغلال شىء مجاور لشىء أو مشابه لشىء أو يكنى عن شىء، كل ما نسميه وقائع الخطاب يمكن أن يختصر فى شكلين بلاغيين هما المجاز المرسل والكناية، ويتصل بهذين الاصطلاحين الاستعارة التى لا تنخدع بالمشابهة المستفزة .

الثقافة مجازات أو قوى نظم خطاب أو طائفة من العلاقات الاستبدالية والتجاورية التى نبه إليها سوسير، وكانت مصدر إلهام واسع، بعبارة أخرى إن الثقافة المعاصرة لا تسيرها قوة التشابه، بل يسيرها ما يمكن أن نسميه سوء الاستعمال المجازى أو وضع الكلمات فى غير مواضعها أو العلاقة الاختلافية.

لا نستطيع إذن أن نبحث شئون الخطاب بمعزل عن كشف المجاز الذى يسيطر عليه، المجاز هنا هو نفسه القول السائد أو الخطاب "الصحيح" المعترف به أو ما يمكن أن يعرف . هذا أمر واضح عند فوكو : الجنون مجاز، والطلب فى العيادة مجاز، والعلوم الإنسانية مجاز، والسجن مجاز، والحياة الجنسية مجاز . نظرية المجازات أو العلاقات الاختلافية هى نظرية الخطاب، ونظرية القوة أو التفاعل والاضطرابات المصاحبة للتشابهات والاختلافات، لكن التشابه إجمالاً يلقى ترحيبًا لانه لا يحقق القوة ولا يصغى لاستمرار الرغبات المتفاوتة .

التشابه، على كل حال، عمل مصنوع لا طبيعى قار فى الأشياء، وكأنه عمل من أعمال الإرادة أو القوة أو الرغبة . نحن نعتمد فى بعض الظروف على التحكم فى أمر التشابه ونتخذه أداة للاستغلال وإخفاء بعض المتباينات، يقال إن الممارسات الاجتماعية تعتمد على إدراك تشابه بين المختلفات، وإدراك المختلف فى التشابهات، وغالبًا ما نؤكد التشابه من أجل الخديعة والإملاء، ترجم هذا فوكو قائلاً إن عماد الفكر الفلسفى والأدبى أو الخطاب هو المجاز أو البلاغة أو استعمال الكلمات بطرق مختلفة لا طريقة واحدة . إن الزعم بوجود استعمال واحد يعنى سيطرة معينة، واستبعاد كل ما سواها، كل استعمال يتضمن نوعًا من الإزاحة، الحرية إذن هى الإزاحة.

خلاصة هذا أن الاصطلاحات المتوارثة فى المجاز والكناية والمفارقة أدوات رئيسية أكبر من التحلية لأنها أدوات الفحص الاجتماعى للخطاب، والتكيف وعدم التكيف، وإقرار ما يعتبر حقًا، وما يعتبر باطلاً فى نطاق التعامل والمعرفة، وتصنيف البشر أو استبعادهم وقبولهم .

مغزى الخطاب هو التقليل من شأن التماثلات والتتابعات، مغزى الخطاب هو الجدل بين السطوح والأعماق، هذا الجدل قد يعبر عنه بالصمت، هذا الاعتراف بالصمت وقدرته على المقاومة – الصمت إذن جزء من المجاز والحذف والمسافة، وهو أيضًا عجز الوعى عن تعيين أصله أو العجز عن كشف الموضوع، الخطاب إذن مجاز لأنه يفترض المسافة بين الذات والموضوع .

هذا هو السر فى الاشتغال المتزايد فى الوقت الحاضر بمسألة اللغة، والإلحاح المتزايد على أن الذي يتكلم هو الكلمة أو المجاز لا الإنسان، الكلمة أو المجاز فجوات بفضل تغير مفهوم اللغة قال فوكو إن الإنسان أو المجاز الذى يتحدث عنه ذوو النزعة الإنسانية بثقة لا جوهر له ولا موضوعية . لقد خدعتنا اللغة وأنظمتها النحوية وما جبلت عليه من تثبيت، وحسبنا أن هناك جوهرًا يقوم على التشابه، وقد حان الوقت للخلاص من هذا الزعم .

كان خطاب عصر التنوير ينظر إلى الكلمات بوصفها علامات شفافة أو حرفية لا لبس فيها، تدل على الأشياء التى يتشكل منها الواقع، بعبارة أخرى نظر إلى الكلمات بوصفها تمثيلاً بسيطًا لما هو حقيقى، هكذا يرى فوكو أن العقلانية الموروثة عن التنوير أقرب إلى أن تكون خدعة ناتجة عن العجز عن فهم التخفى الذى تتمتع به الكلمات . انتقدت نظرة التنوير الخاصة بالدلالة الأصلية أو احتواء الواقع .

اعتبرت اللغة فى القرن الثامن عشر غير خاضعة للزمن لأنها خاضعة لنفس القواعد النحوية والبنائية، هكذا أضفى على المعرفة صفة التعالى على الزمن، وصفة الكلية أو الحقيقة الثابتة، وأضفى هذا الزعم على موضوع المعرفة أو الإنسان، لكن فى بواكير القرن التاسع عشر ظهر للفكر الغربى أن الإنسان كائن له تاريخ هو ولغته أيضًا، بعبارة أخرى هذا الإحساس التاريخى الجديد كان يعنى خطأ تصور المعرفة النظيفة، وكان يعنى قلقًا عميًا، فقد تصور الإنسان الغربى أنه حقق يقينًا على حساب الوعى بواقعية الزمان ومحدودية الوجود .

تطورت مجالات المعرفة على أساس زمانى، وخيل إلى الإنسان الغربى أيضًا أن الأشياء تتصل بزمانية . انتشرت فلسفات التاريخ الكبرى، ودرست الحياة والعمل واللغة دراسة تاريخية فى القرن التاسع عشر أملاً فى كشف وحدتها العميقة من خلال دراسة تطورها الزمنى .

يقول فوكو إن هذه الجهود فى علوم الأحياء والاقتصاد والفيلولوجيا كان مقضيًا عليها بالفشل بقدر ما فشلت جهود عصر التنوير، كانت جهود القرن التاسع عشر مثل جهود عصر التنوير، تبحث عن مفهوم للأصل، لكن هذا المفهوم لم يتحقق قط، بعبارة أخرى لم يستطع التناول التاريخى للعمل والحياة واللغة أن يكشف عن أصل هذه النشاطات، كل ما كشف عنه التناول التاريخى هو الاختلاف الذى لا حدود له، أو التغير الذى لا ينتهى .

يقول فوكو إن فهم التغير وأثره هو الذى يحرك العلوم الإنسانية الأساسية فى القرن العشرين، يعنى علم الأجناس البشرية وعلم اللغويات، فى القرن العشرين أعطى فى كل علم من هذه العلوم مكانة رفيعة للغة والمجاز، هل اقتربنا من فكرة الخطاب وما يتصل بها من فراغ ؟

هذه العلوم التى تدرس الثقافة والوعى واللغة غارقة فى تقسيم الموضوع إلى السطح والأعماق، وكانت الأعماق هى الذات الكامنة، ومن ثم غرقنا فى أسطورة التماثل .

فى مقابل هذا التماثل يضع فوكو فكرة الآخر الذى يزودنا بالنقيض الساخر، وتاريخ الآخر هذا كتب فى ثنايا الخطابات الخاصة بالجنون والمرض والجريمة والحياة الجنسية . هذا الآخر الذى يجسد مفهوم المجاز أو العلاقات الاختلافية عند فوكو يصور فى إطار من الظلمة أو الكثافة أو اللافكر أو اللامهرب منه، شيء لا يسكن فى "داخل" الإنسان، وليس له طبيعة جافة، هذا الآخر هو المستبعد الخفى للتقليل من غربته التى حكم عليها مسبقًا وتحاملاً بالشذوذ .

ربما كان مغزى هذا الآخر هو ما يطلق عليه محاولة السيطرة التامة على الفرد كله، على جسمه، وعلى نفسه، وترتبط فكرة هذا الآخر، فيما يبدو، بالقوة التى يتخفى جانب منها .

هذه القوة لها قدرة كبيرة على الإزاحة التى بسط فرويد سلطانها، ولذلك لا يمكن الإمساك بها إلا وهى طائرة ! فهى لا ترى إلا بشكل غير مباشر أو مجازى، القوة لا تفترق كثيرًا عن فكرة التقطع أو الانقطاع، أو الطفرة فى حركة التاريخ .

هذا التقطع أو هذه القوة أعطيت المكانة التى شغلتها فكرة الروح فى ظل نظام إنسانى أسبق عهدًا، نظام يتكون من العلاقة بين الكلمات والأشياء، ثم جاء الفراغ الذى قيل إن اللغة غزلت منه، وتبين أن الثقافة برمتها ليست

هى ذلك التسامى الذى لا ينتهى، والذى تصوره النزعة الإنسانية، بل هى كبت دائم، ولا شىء غير ذلك، الثقافة مدمرة .

هذه بداهة إستراتيجية تختلف عما ألف محللو الثقافة والتاريخ، وترفض أسس مدح الممارسات الاجتماعية وقدحها فى الماضى، والنقطة المركزية فى فكر فوكو أقرب إلى نمط من العلاقة المفقودة بين اللغة والتجربة تعود إلى فن البلاغة الذى لا يثق الناس به، وقد استخدم فوكو هذه الأفكار المجازية ليشيد مفهومًا للثقافة باعتبارها شبحًا وإيهامًا وقوة مستهدفة للتبديد .

بعبارة أخرى يفلت الخطاب بوصفه مجازًا من التحديد، سواء أكان منطقيًا أم نحويًا أم بلاغيًا تقليديًا . المجاز عند فوكو لعب وقوة وإخفاء وبيان وفراغ خفى أو فجوة وغياب، ضياع التشابه . كل شىء ينظر إليه باعتباره فراغًا كامنًا يمكن السيطرة عليه واستثماره من خلال الاختلاف، وتوهم طريقة التعبير هى نفسها المدلول، هذا هو الشىء اللغوى الذى يختلط بفكرة العدم، لا شىء إذن له استقلال ذاتى أو وجود حقيقى .

كل شىء يوصف باعتباره مواربة أو خدمة الوضع الاجتماعى، ومن ثم يؤكد فوكو ريبة فيما يسمى المعانى الحقيقية أو الطبيعة الإنسانية الطيبة، وميله إلى عدمية أو مجازية كعدمية نيتشه، وقد نشأ هذا الميل فى حجر يمكن تسميته النزعة المجازية التى جعلته يبحث عما يسميه جنونًا أو حمقًا، إذا كانت الثقافة مجازات متتابعة متداخلة فمغزى ذلك أن الخطاب لا مركز له، ولا معنى عند فوكو للبحث عن أصل يمنح مغزى للحياة البشرية، كل عناية فوكو بقوة المجاز المنظمة وإقامة فرق بين سطح المجاز وعمقه، وتأصيل المجاز فى كل ما يبحث فيه أو ما يسميه الخطاب، وغالبًا ما يراد بالمجاز أو الخطاب حركة مستمرة واتجاهات مختلفة منقطعة بعضها عن بعض .

اعتبر فوكو مسألة وضع الكلمة فى غير موضعها مفتاحًا لشرح قضايا كثيرة فى العالم الحديث، اعتبرها تحريرًا للفكر من الخضوع لما نسميه التعالى، كان مفهوم الأصل بمثابة الركون إلى افتراضات من اختراع سلطات المجتمع، تعلقت الثقافة الغربية بفكرة الأصل أو العودة إلى مسألة وجود الإنسان المتميز مما نفعل فى الواقع، وما نخوض فيه من أيديولوجيات، يقول فوكو إن أزمة البحث عن الأصل تتضح فى البنائية التى تشتغل بالأصول والنظم والتزامن والسبب والبنية، هنا بقيت مسألة الخطاب مهملة، مسألة من له حق الحديث ولماذا كان هذا الحق، هذا الخطاب يمكن أن يكون خلق الاختلافات والفروق بمعزل عن أية ذكرى للحقيقة .

المهم هو تناول كل الخطاب بواسطة هذا المفتاح الذى يناهض التفكير الغائى، ويناهض أية نهاية حاسمة، هذا ما يعنيه بعبارة المجاز أو رفض سلطة المنطق، والريب فى كلمة الأسباب والنتائج . رفض فوكو التماسك والتطابق، وبحث عن فجوات، وتخلى عن الضابط ،وساير انفصال الدال عن المدلول، وسعى إلى بسط الخطاب الذى لا يبسط فى شكل تشابه، هذا الخطاب يحسم الفرق بين العلاقة والمعنى، أو يستبعد المعنى، بعبارة ثانية يختفى الأصل، وتشتبه الحرية والسلطة .

استبعد فوكو فكرة السعى نحو الحقيقة، وأخذ يفتح الباب لمشروع حرية غريبة أقرب إلى قول أى شىء بكل الطرق الممكنة . إن التاريخ الغربى، فيما يقول، ليس تاريخ التوصل نحو المعرفة أو الاستنارة، التاريخ الغربى يقوم على التفاعل أو المجاز التفاعلى بين الرغبة والقوة فى داخل نظام الاستبعاد الذى يقوم عيه المجتمع، هذا الاستبعاد بنية خداع ومراوغة لا بنية صهر الآفاق الشهير فى الاستعارة التقليدية .

لكل ثقافة أسلوبها فى المراوغة، ففى الشعر العربى القديم ومضة برق ونفاذ سهم وشكة سيف، وهبوط صخرة، ومطر مفاجئ دافق، وانقداح شرارة، وبزوغ وشم، ومخبوء، ووقفة مفاجئة عند طلل، وعثرة فى الحصى، وجنون النهر، والكر والفر . ما الجامع بين هذه المظاهر؟ ما الطبيعة المشتركة بينها ؟ أهى تنبئ حقًا عن نقطة أصل، أم هى لا تعترف بهذه النقطة ؟ أهى مراوغة من نوع ما ؟ أهى مجاز يقطع الطريق على الحقيقة وإتباعها؟ – فى الشعر القديم لحظة اشتباه عظيمة، أو لحظة اختلاف، ليس ثم قيد فكرة الحقيقة، الحقيقة غائبة فى كرٍّ وفرٍّ واستطرادات ورحلة لا تنتهى – الشعر أكثر ميلاً إلى المحو والتفريق منه إلى الجمع والتوثيق . السفن تختفى فى الهوادج، والهوادج تختفى فى السفن، والكل يختفى فى لعب يسمى المقابلة أو البحث عن المخبوء . موكب الأيام هو موكب الخفاء، وتكشف خفاء يعقبه خفاء، هكذا ليس ثم لحظة بلوغ أو انتهاء؟ لا تمهيد ولا قوة واحدة إلا من خلال تفاريق، كل شىء فى كثير من الشعر القديم يراد به إشاعة الفراغ التى لا يقضى عليها محاولة امتلاء تسمى تسمية غريبة فى الاصطلاح البلاغى هى التشبيه .

لقد كان مصطلح التشابه أكثر المصطلحات تزييفًا لحركة الفكر المملوء بحركة لا تنتهى، حركة يدفع بعضها بعضًا فلا تكاد تستقر، ولا تكاد تقف وقوفًا مطمئنًا عند السكون والاستقرار والالتقاء، لقد سرى فى البلاغة العربية مبدأ مهيمن، ولكن هذا المبدأ يبدو غريبًا فى نماذج كثيرة . هناك ما يشبه المبادئ المتعددة المتنافسة، يحار المرء إذا حاول أن يجد بينها تكاملاً حقيقيًا، الحياة مجموع، لن ينفض الجمع، ولن تنفض الحركة، كل هذا يغطيه مبدأ التشبيه الغالب علينا. كل شىء يجادل كل شىء، قل أن نجد انحناء القبول، جُل ما لدينا انحناء القتامة والقهر، تعودنا أيضًا أن نسميه باسم التشبيه .

ضاع فى غمار هذا الاصطلاح الريب والغيب والطاقة الغامضة . كل شيء معلق بكل شيء تعلق اضطرار لا طبع، فى غمار التشبيه نسينا تجاهل الثقافة التى لا تغير الطبيعة النافرة . فى كثير من الشعر لا نرى فكرة العقل قدر ما نرى فكرة الغرائز، والغرائز فتانة هيمانة، رائعة متحركة، لا وحدة رغم تكرار التشابهات أو بفضل تكرارها، التنوع أظهر من التشابه، والتعدد قانون لا يفض سره، الوقفة العقلية شبه معطلة أو مؤقتة .

فى الشعر العربى نمط خاص من التفكيك بمعناه العام عجزت البلاغة عن التأمل فيه أو توضيح أمره، ميراث البداوة كامن فى عقولنا، هذا الميراث المضطرب الذى يجنح إلى فرط القوة التى لا يغيب عنها قدر من الوهم وفيض الغرور والكبرياء، كان الشعر العربى أحيانًا ينقض مسألة الركون إلى نقطة الأصل،وكانت نقطة الأصل واضحة فى كثير من الفكر النظرى .

إذا اضطر هذا الفكر إلى ملاحقة التطورات المعروفة باسم الثقافة أخذ فى شيء غير قليل من التلفيق . لا فرق بين التلفيق والتفكيك، ظل الفكر النظرى مع ذلك مضطربًا يأخذ بالحركة والتغيير، ويعترف بالشوائب والتصنع، ولا يعترف أيضًا بالعودة إلى الطبيعة، ظل يترقب انفصال الدال عن المدلول، ولا يترقب التحام الدال بالمدلول، ظل يسلم أمره لوهم الاشتقاق، وظل يرتاب أحيانًا فى هذا الاشتقاق، لم يكن الفكر النظرى غالبًا على وفاق مع طابع كثير من الشعر، ليس ثم انسجام دقيق .

لقد نشأ صراع بين ثقافة الشفاهة وثقافة المسافة أو أو ثقافة الكتابة أو ثقافة المجاز . ظلت ثقافة الاعتداء بالأصل تناقض أشياء كثيرة . ظل موضوع الأصل واضحًا من بعض الجهات ومريبًا من بعض الجهات . ظل موضوع إعادة بعث الماضى جذابًا لأن الماضى كان فى نظر كثيرين أصلاً، كان

المجددون يحرصون على استعمال كلمة البعث، وكانت هذه الكلمة توقيًا من إسراع الخطى ولهث الحركة والإيمان بما يشبه الانقطاع . كانت عبارة البعث ولا تزال جذابة . لقد حاربنا التكرار من ناحية، وأخذنا نحن إليه من ناحية أخرى، هذا البعث إذن مجاز خاص يؤمن بالتشابه من وجه، وينكره من وجه ثان.

كان الشرح على المتن، والحاشية على الشرح والتقرير على الحاشية حفاظًا على الماضى . والأناة فى مخالفته . كان الفكر النظرى لا يبلغ فى جسارته مبلغ القلق الروحى الذى لا يطمئن إلى المتابعة والمحاكاة والنسيج على منوال الآخرين .

أخذنا بمفهوم قول على قول ثم ارتبنا فى هذا الموقف، أخذنا فى نماذج معدة من قبل، ثم تطلعنا إلى تكوين نماذج متغيرة لا يقلد بعضها بعضًا، إننا لا نفرغ تمامًا من فكرة الأصل ومع الأصل نحتاج إلى مصالحة ولا نحتاج إلى مغامرة .

فى العصر الحديث ظل الصراع بين سطوة التشبيه وسطوة الحرية، ظل الصراع بين الذين يتمسكون بالمعارف العلمية الحديثة والباحثين عن العقائد الموروثة، ظل مع ذلك أمر التقريب بين الاعتقادات والمعرفة العلمية. هكذا كان النقاش بين العلميين والدينيين نقاشًا بين سطوة الاتباع وسطوة الابتداع، سطوة النقل والتشابه وسطوة التجربة العلمية الجديدة . ظل بعض الناس يبحثون عن التشابه ويسمونه المصالحة، لم يستطع كثيرون الخروج على سحر التشابه أو قوة أثره فى النفوس .

أخذنا فى المصالحة أو التلفيق بين قيم العمل الصناعى وقيم العمل الزراعى البسيط وقيم البداوة أيضًا .

استقر فى عقول بعض الباحثين ما يشبه التلفيق بين المتباينات. قيل كثيرًا إن من واجبنا أن نحفظ الماضى من حيث هو منبع قيم روحية وأن نأخذ ما نشاء من حاضر العلم العملى . كان هذا أمارة الاحتفاظ بالبداوة والدخول فى الحداثة . كان هذا أمرًا يدل على سلطان التشبيه، هكذا سرى ما فى التشبيه من تلفيق، أخذنا فى صناعة الكلمة من ناحية، والشوق إلى صناعة الأشياء من ناحية ثانية .

النهضة العربية الثقافية زاخرة بالتلفيق، وهو صورة من المجاز، زاخرة بصناعة التشابهات، هذه الصناعة التى استحالت إلى سجال . خيل إلى كثيرين أنه لا بأس فى أن نصطنع البداوة والثقافة معًا، أخذنا بالثقافة من حيث هى حركة مستمرة للكلمات آنًا، وأخذنا نبحث عن البداوة أو الطبيعة أو الماضى أو استعمال غالب أو مطرد . كان الماضى أو التشبه بالماضى ذا وطأة ثقيلة، فقد حولنا الكلمات أحيانًا إلى أشباح، وسمينا الأشباح باسم الشجاعة والكرم .

مع ذلك تحدثنا عن صناعة الأشياء، أخذنا فى تلفيق كثير بين الثقافة والمعاصرة وشكوى الزمان القديمة .

صرنا نتحدث عن روح العلم وصناعة الأجهزة، ونتحدث أيضًا عن سحر الكلمات وما يشوبه هذا السحر من قدرية . هذا الجمع كله كان قرين اعتبارات مهمة تتصل بالتشبيه الذى لا يكون وحدة باطنية . لم نستطع تكوين هذه الوحدة، ولم نستطع الاعتراف بأهمية التفكيك فى بعض اللحظات القدرية

أو الكابوس يقرب من فتنة التشبيه، هذه الفتنة التى جعلت بعض الناس يرون من الممكن أن نأخذ جانبًا من الثقافة الحديثة جانبًا، بعبارة أخرى نأخذ بالتشبيه وننكر التشبيه، هذه ريح البداوة أو الأصل، هذه ريح تجمع بين البداوة والحضارة، أو تجمع المتباينات فى حقل التشبيه لا حقل الانصهار، وعلى هذا النحو كان من الممكن فيما يقال أن نكون ماديين من ناحية ومعنويين روحيين من ناحية أخرى. كان مفهوم التلفيق الذى تولته البلاغة العربية بالرعاية وتولاه الشعر المتأخر خوفًا من اصطناع القطيعة والخلاف الجوهرى بين السلفية والليبرالية، بين التراث والمعاصرة، بين الدين والدولة، وصحب ذلك التلفيق شحنات إثارية .

لقد أعرضنا عن كثير من الحضارة القديمة واستعرنا النظام السياسى والاقتصادى والإدارى والعسكرى والقضائى فى أوروبا لكننا حرصنا على أن نلونه بلون خاص يذكرنا بطلاء الدلالة الأصلية، هذا الطلاء المتحدث عنه فى كتب البلاغة أحدث اضطرابًا فى النفس العربية، هذا الاضطراب نشأ من ناحية جزئية من الخوف من ترك التشبيه، إن الذين لا يأخذون بالتطلية البلاغية لا ينزعجون من التشقق بل يزيدون العقل العربى اشتعالاً .

أولئك الذين هيأت لهم ظروفهم الثقافية البعد عن فلسفة الطلاء والمجاهزة بالخصومة – العقل العربى مؤهل لتجربة كثيرة رائعة متى خلص من وطأة الطلاء والتشبيه والقياس .

لقد اعتمد بعض الخطاب الحديث فى العالم العربى على طريقة الطلاء وبخاصة فى الحقل السياسى والتعليمى وحقل الإعلام، كان الأخذ المسرف بسلطان الأدب علينا يقترن بهذا الطلاء، ويغرينا بما يشبه السجع والجناس الفكرى إن صح هذا التعبير، ما تزال البلاغة القديمة شيئًا أكبر من ملاحظات

فى كتب بعينها، ما تزال البلاغة القديمة صورة تردد أزمة الثقافة العربية الحديثة وعجزها عن التأليف الباطنى، وعجزها عن مقاومة التشبيه.

الثقافة العربية الحديثة أكثر اعتمادًا على المجاز والكناية وإسناد الشيء لغير ما هو له، والاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية . فقدت ثقافتنا منذ وقت غير قريب الثقة فى المعنى الأصلى، وأصبحت التعاملات الفكرية بين وقت وآخر قريبة من استعمال الكلمات واستعمال المواقف والأحداث فى غير وجهها المباشر . الثقافة الحديثة بمعناها الواسع فى عالمنا العربى لا تدين بما نسميه الواقع على خلاف ما يتبادر إلينا، أصبحت رؤية الواقع بطريقة صافية أمرًا مستبعدًا بدرجات مختلفة، أصبح "الواقع" فكرة عائقة فى التعاملات السياسية والاجتماعية، أخذتنا مفهومات البلاغة المجازية رغبة فى حماية معينة كانت غريبة فى الأمس أو الأمس الأول، أصبحنا نتعامل مع العناصر المناوئة معاملة مجازية .

لهذا كله غدت المجازية أسلوبًا شائعًا فى التأتى للاعتبارات العملية والاعتبارات الفكرية، تتناقص الإشارة فى ثقافتنا الحديثة، وتتناقص المرجعيات والصيغ الثابتة الآمنة، لنقل إننا نركب المخاطر، أو نركب المجازات، كنا من قبل نبحث عن معنى أصلى يتمثل فى بطل أو اعتقاد راسخ أو قدوة معينة أو نبوغ معترف به. الآن يسود التناول المجازى، ويتراجع السفور أو الكشف، ويختلط التقرير بغير التقرير، وتسود المسافة التى هى قوام أكثر المجاز أو العلاقات الاجتماعية المجازية .

لنقل إن القوة الجديدة المحركة لثقافتنا الحديثة هى قوة العلاقات المجازية التى تعتمد بين وقت وآخر على اشتباه غير منظور أو صنع التقارب والنقاب . من المألوف الآن ألا نبحث عن معنى أصلى راسخ، الأمر على

العكس، فالعلاقات الاجتماعية والفكرية يشوبها المجاز، والمجاز ثغرات، والثغرات الآن يعترف بها إذا لم تكن فجة غليظة . ليس من الغريب أن نزعم أن الارتباطات يسمح فيها الآن بقدر من المسافة والانسحاب واللعب بالمتباينات التى نعطى لها ثوب التشابه، قبلنا فى ثقافتنا الحديثة أشياء مجازية لا تنسجم، وقاومنا المعنى الحرفى أو السلس المنقاد .

من حقنا أن نبحث الثقافة العربية الحديثة فى ضوء البلاغة، أو ضوء ما حذفنا، وضوء ما يعتبر تعريضًا وكناية وتورية واستعارات بعيدة – ليس من المأمون أن نتفهم كثيرًا من الممارسات الاجتماعية والثقافية الآن فى ضوء خرائط مرجعية أو مواد موضوعية بدرجة كافية، إننا نتدخل باستمرار عن طريق المجازات .

إننا إذن نصنع بأكثر مما نصف، إننا نخفى التحيز بالمجازات، إننا نبحث عن قوة خاصة بالاستعمال المجازى للأحداث والممارسات، إننا نخفى الخروق من خلال المواقف المجازية، إننا نعبر عن شكوك غير منظورة فيما نسميه الغاية النهائية بواسطة دربتنا التى لا نعيها على استعمال المجازات.

القوة الحديثة هى القوة المجازية، ومسألة الاتصال فى عالمنا العربى أوشكت أن تكون مهارة فى صنع المجاز الذى يخبئ إلى حد ما ما ليس موافقًا وأصليًا.

العالم العربى الآن يصنع بين وقت وآخر من المجازات ما يقرب من السجن، أو السلطة القاهرة . تصنع المنفعة الآن من المجازات، وتتعثر الأهداف أو تتضارب من خلال القوة المجازية أيضًا، وتصنع التوجهات الاجتماعية والسياسية والتقاليد من خلال قوة مجازية، نحن نخبئ الاختلاف بما

تعودنا على اعتباره مجازًا، نحن نتحرك دون أن نكشف عن حركتنا من خلال المجاز، نحن نصنع الثغرات غير المرئية بواسطة المجاز، ونحن نحرك أمورًا كثيرة تحريكًا لا يحس بوسائل مجازية . نحن نحتال على قبول غير القياسى من خلال المجاز أيضًا .

المعرفة فى ثقافتنا العربية ليست لونًا واحدًا، المعرفة تعنى أحيانًا صنع المجازات الجديدة، يجب إذن ألا نغتر كثيرًا بما نسميه المبادئ الأصلية المتعلقة بطلب الوحدة والنظام. فى النظام كما نتمثله الآن ثغرات أو مجازات، بعض الباحثين الآن يهمهم كشف ما فى النظام من هوامش مناوئة أو اختلافات غير مكشوفة .

لا تتضح معالم الثقافة العربية المعاصرة إذا عكفنا على تتبع القوعد والاتصال المألوف السابق، ما نسميه الآخر هو الآن مجاز، بل الأنا نفسها الآن كالمجاز، نحن نعيش عصر المجازات الطاغية، نحن نمدح كثيرًا لنخفى الذم، ونحن نجعل النقاب جزءًا أساسيًا من تعاملنا مع المواقف والأفكار، نحن نحيى المجاز فى كل وقت . فى النقد الأدبى والنقد السياسى والنقد الاجتماعى ننظر إلى النص بمعزل عن المجتمع أو المؤلف، نحن نتخلى عما كنا نسميه كرامة التطابق، نحن نجعل النص مجازًا انشقاقيًا، نحن نتناول الفعل الحر بوصفه فعلاً مجازيًا، نحن ننظر إلى المجتمع بوصفه عمليات انسحاب ومسافة.

لنكن صرحاء، فنحن نمارس الخبرات والمجموع والكليات ممارسة يبطنها المجاز، لا يعنينا الآن كثيرًا الأخذ بالوحدة والعلاقات العضوية . المجاز أو الاختراق معترف به، النفوذ للمجاز . الأيديولوجى مجاز، والرفيع وغير الرفيع كلاهما مجاز، لا أحد الآن يؤمن كثيرًا بغير المجاز، فكرة

الاختيـار نفسها أصبحت فكرة مجازيـة . نحـن إذن نـردد المعنـى الأصلى فـى قاعات الدراسة، ونتخلى عنه فى ممارسات الحياة.

من ذا يؤمن الآن بفكرة القصد الواضـح ووحدة الجهـة ؟ مـن ذا ينسـى أن وسـائل الإعـلام مجـازات، ومـن ذا ينكـر أن الـسياق الاجتمـاعى مجـازات وكيانات وإسناد الشيء لغير ما هو له؟ من ذا ينكر أن هذا السياق صـنعة تقـوم على ما يسميه فوكو سواء استعمال الكلمـات والمواقـف . إننـا الآن ننظـر إلـى المواقف بوصفها بضائع استهلاكية، ربمـا نكره هذه العبـارات ونـؤثر عليهـا عبارة أخرى من قبيل البضائع المجازية .

المجاز الآن هو مواقف التوزيع وصناعة الإذعان وتكوين افتراضـات يختفـى فيهـا مـا كنـا نعتبـره حقيــقة أصـلية . أمــور المجتـــمع والاقتصاد السياسى والاتصال تعالج بوصفها مجازات ... الآن نقول ليس ثم مقياس واحد أو معنى أصلى، هناك مجازات كثيرة، العجيب أننا لا نمل من تغطيـة الهيمنـة وصنع المجازات أو ازدواج المواقف أو حماية المستور عن أن ينكشف ونـديع أمره .

يقوم المجاز فى حياتنا الاجتماعية والثقافية بـدور يحتـاج إلـى فحص . المجاز يقوم بدور فى التستر على الفضائح، والدفاع عن السلطة، والدفاع عن النسق المهيمن أيضًا، هذا زمن المجاز الذى يتصل بالاختلاط والنقاب .

الممارسات الاجتماعيـة الآن مجـازات تحـارب الاصـطفاء حربًـا غيـر معلنــة، الآن ينظـر إلــى الممارســات الـشاذة نظـرة رفيقـة باعتبارهــا مجـرد مجازات، لولا تأصيل المجاز فى عقولنـا وقلوبنـا لمـا فهمنـا تغيرات كثيـرة فـى

مجتمعاتنـا، التقدم التكنولـوجى نفسه ينظـر إلـى اسـتعماله نظـرة لا تخلـو مـن المجاز .

الآن ننظر إلى الحقيقة بوصفها مجازًا، وننظـر إلـى الأخلاقـى بوصـفه مجازًا، الآن يقبل القمع لأنه يتستر بالمجاز، الآن ينظر إلى العقلانية والليبرالية والتقدمية بوصفها مجازات لا أشياء حقيقية . الدعاية مجـازات والحـرب تعتبـر مجازات، لا تـصقل المعنـى الأصلى، كوّن مجـازات، وابتكـر الأقنعـة، لا تـسم الأقنعـة باسـمها، اسـتعمل بـدلاً مـن ذلـك عبـارة مـن قبيـل التكـوين الرمـزى أو الميول النصية الجديدة .

لا بـأس الآن فـى أن يُقـرَأ التـاريخ والمؤسـسة والخطـاب الاجتمـاعى باعتباره مجازات على نحو يذكرنا بكلمات فوكو .

لقد أريـد للمجازيـة أن تـشيع، ومـن ثـم هوجمـت العلاقـات التـى تـدعى لنفسها شيئًا مـن الحرفيـة والثبـات، هوجم الكشف المنـزه عـن الأغـراض باسـم المجـازية المتعمقة، وابتعد النـاس عن ذكر المراوغة والمهادنة والتستر والخداع اكتفاء بعبارة مقبولة هـى المجـازات . اختفـت الاعتقـادات الـسابقة الخاصـة بمـا نسميه الوقائع النظيفة، لا مطابقة ولا نظافـة، الأمـر أمـر علامـات ومجـازات . المجتمع مجـاز، والثقافة مجاز، والتاريخ مجازات .. وهكذا .

الآن يشتد عود البحث المجازى ليباعد بيننا وبين التعلق بفكرة الأسباب والنتـائج، الآن يخـف اسـتعمال مفهومـات الجـزم واليقـين. لأننـا نتعامـل مـع المجازات . مفهوم الاتصال إذن هو مفهوم المجاز، ومفهوم القيمة يتخلخل تبعًا لسيطرة النظرية المجازية، هذه المجازات قديمة فى الفكر الفلسفى نفسه . كـان

بنتام يقول إن أعمال العقل جميعًا مبنية على افتراضات مخترعة . هذه العبارة تعنى أيضًا أن كل الممارسات الاجتماعية اختراعات.

الموقف الحديث من الاستعارة نشأ فى ضوء البعد عن مفهم الحلية أو القوة الإضافية . البحث الثقافى الآن يقوم على استبعاد فكرة الطرق الصحيح، يقوم على الاعتراف بمبدأ الاستعارة، لكن الاستعارة كان تبحث فى ضوء مواقف اجتماعية وسيكولوجية وفلسفية متكاملة .

الآن ظهر مفهوم جديد للاستعارة لا يعطى للتكامل شأنًا كبيرًا، لقد توارى التكامل، وتخلينا عن وحدة الشكل والتضامن بين الجزء والكل الاجتماعى، ظهر مجاز جديد لا يخلو من قسوة واعتراف بقوة الإخفاء، للتورية الآن والكناية شأن جديد فى البحث الاجتماعى .

راح كثيرون يؤكدون أن الممارسات الاجتماعية هى ممارسة إخفاء ومجاز، البحث الاجتماعى الآن لا يصبر على مفهوم التكامل والاندماج وتكوين معنى أصلى .

مفهوم المجاز الآن قرين مفهوم العنف، وقرين الاستغناء عن الحميمية كمظهر للعلاقات الاجتماعية. اختفت الحميمية وظهر المجاز الاجتماعى.

تفهم الأمور الاجتماعية الآن فى نطاق شبكة المجازات، لا شبكة الإحالة إلى العالم، أصبحنا نقول إننا نعيش فى المجتمع بوصفه مجازات، بعبارة أخرى إننا نتناسى مسألة التوضيح الاجتماعى القوى، الأمر الاجتماعى الآن إذن لا يفهم فى ضوء حسن الظن أو التصديق التقليدى، الأمر الاجتماعى أمر مجاز والتواء، لا أمر تمثيل أمين .

فى هذا الجو اعتبر البحث عن المصلحة المتغيرة أمر مجازات لا أكثر، مجازات تخفى الضغينة. لكل عصر فهمه للمجاز والمراوغة والتلاعب. عصرنا هذا يدافع عن مجازية خاصة لكى يتجاهل النظام المستقل والتجربة والمعاناة . هنا يقال إن المجتمع نص أو لغة أو مجازات، المجتمع لا يعتمد دائمًا على مراجع الوضوح والإحالة .

الثقافة الاجتماعية ثقافة مجازات لا توقر الوجود الاجتماعى السابق، لنقل إذن إن إهمال الجانب الاجتماعى قرين التوقير المتضخم لأمر المجاز الذى أشاع عالمًا من الضباب، وتهاون فى أمر الاتصال والجماعية .

هنا يتبدى لنا ما فى الحالب الأدبى التقليدى من المجاز من غرابة .

إن أمر المجاز الاجتماعى فى أوضاعنا الثقافية يستحق مزيدًا من الجهد، هذا المجاز الذى لا ينفصل عن تشويش الرسالة، تشويش الرسالة يكاد يكون معترفًا به، نحن الآن ننظر إلى العلاقات الاجتماعية بوصفها مسرحًا مشوشًا من المجازات، لنقل إن المجتمع تحول إلى طائفة من المجازات، أصبح الميل إلى المجازية واضحًا فى الثقافة العربية الحديثة. كان هذا الميل مظهرًا للاعتراف بمشروعية الاضطراب، ومشروعية الانفصال، ومشروعية المداجاة أيضًا. من الخطأ أن تفهم نظرية المجاز باعتبارها شيئًا ثابتًا غير زمنى، ومن الخطأ أن نتصور أن ثقافة المجاز فى التراث ثقافة واحدة .

كان لدينا نظريات لا نظرية واحدة لأن الشئون الاجتماعية تعرضت لاختلاف جذرى غير قليل .

فى عصرنا هذا نميل – كما أشرنا – إلى اعتبار المجتمع وكل موضوعات التأمل افتراضات أو مجازات من رتب متنوعة، وتؤدى خدمات

متفاوتة، بعبارة ثانية كان الالتجاء إلى المعنى الحرفى، وكانت بعض دراسات الاستعارة خوفًا من الأعماق .

إن التعمق فى شئون ثقافتنا مرتبط بتحول بحث الاستعارة عن المشكلات السطحية المألوفة . إن أعماق التفاعل الاجتماعى يرتبط بتغير مفهوم التفاعل اللفظى .

إننا لا نستطيع أن نمضى فى ثلاث جمل عادية دون أن نعتمد على استعارة، هذا يعنى أن الشأن الفردى والشأن الاجتماعى والفكرى شأن الاستعارة .

فى اللغة الثابتة للعلوم المستقرة لا نستطيع أن نتجنب الاستعارة دون صعوبة كبيرة، وفى الموضوعات الإنسانية مثل السياسة وعلم الاجتماع والاستاطيقا وعلم النفس ونظرية اللغة وما إلى ذلك ترى المشكلة كيفية استعمالنا للاستعارة أو اكتشاف كيفية تغير المفاهيم التى نعتبرها ثابتة .

فى الفلسفة – قبل كل شىء – لا نستطيع أن نأخذ خطوة آمنة دون وعى لا يكل بالاستعارات التى قد نستخدمها أو يستخدمها المتلقون، وعلى الرغم من أننا نتظاهر بأننا نكف عن الاستعارات فنحن فى الحقيقة لا نحاول أكثر من اكتشافها، وكلما نمت الفلسفة فى التجويد زاد اعتماد الباحث على هذا الأسلوب فى الوقت الذى ندعى فيه أننا لا نعتمد عليه . الاستعارات التى نتجنبها توجه عقولنا بمثل ما توجهنا الاستعارات التى نتقبلها .

كذلك الحال فى كل قول يسهل إدراك ما لا نقوله بالنسبة إلى إدراك ما نقوله، ويمكن أن ينطبق هذا على الفلسفة، ويمكن أن نقول مع بعض الباحثين إن التظاهر بالاستغناء عن الاستعارة فى الدراسات الفلسفية ليس إلا كبرًا لا

يسمى باسمه الطبيعى، وإذا كان صحيحًا فمن اليسير أن نصرح به، ولكن من الشاق أن نقبل كل ما يترتب عليه من نتائج .

إن الاعتماد المتبادل بين الأفكار وما يشبه الصفقات المعقودة بين السياقات يأخذ بعضها من بعض ويعطى بعضها بعضًا، أمر اجتماعى وفلسفى وفكرى لم نمارسه فى تأمل الفكر العربى القديم والحديث إلا قليلاً . ليس ثم فرق بين الثقافة والاستعارة . إن نظرية الاستعارة تستمد جذورها من الممارسة الاجتماعية، وبقى أن يكون لها ثمار فى تحسين قدراتنا الاجتماعية، لكننا نملك براعات فى التعامل العملى مع الاستعارة بأكثر مما نملك معرفة واضحة عنها . إننا نستخدم كلمة الاستعارة فى التعبير عن الوحدة المزدوجة ككل، وتستعمل كلمة الاستعارة فى بعض الأحيان من أجل أحد العنصرين منفصلاً عن الآخر. على هذا نتصور مظاهر التأخر فى دراسة الاستعارة .

فى اللغة العربية توحى كلمة المستعار له بأننا دائمًا امام فكرة أصلية كل شىء آخر فى خدمتها، وهذا ينطبق أيضًا على استعمال كلمة المستعار، لدينا إذن ما يوحى بنوع معين من العلاقة يسيطر على عقولنا فى الأبحاث الاجتماعية والنفسية والعقلية جميعًا، بعبارة ثانية إننا تعودنا فى كل هذه الميادين إهمال علاقات شديدة التنوع، من ثم كان تجديد مفهوم الاستعارة تجديدًا فى كل الأبحاث المهمة فى داخل المجتمع والحياة الثقافية .

مبحث الاستعارة هو نفسه مبحث طرق التفاعل الثقافى التى لا تقتصر بل تتجاوز مجرد تحلية عنصر من العناصر الاجتماعية بمعناها الواسع . إن أية نظرية معقولة تحتاج إلى ملاحظة تفاوت ما يسهم به كل طرف بالقياس إلى الآخر فى تكوين معنى نهائى، هذه الملاحظة تفوت الأمر الثقافى العربى كثيرًا .

تحديد موضوع العناية فى بحث الاستعارة الثقافى ليس أمرًا يتحدد بطريقة آلية، إن درجة الاهتمام أو نوعه تتفاوت بتفاوت المسافات وتفاوت اعتماد هذه المسافات على استعدادات تبنى على استعارات .

كل هذه الآفاق لا تمحص فى أوضاعنا الثقافية، أكثر ما يخطر لنا أمر الحلية وأمر التبعية والإلحاق، كل ما يخطر لأذهاننا تأثير فكرة واحدة أو موقف واحد لا أمر التعاون بين الأفكار والتفاعل بين مواقف متعددة، ليس من دأبنا أن نعطى أهمية للتفاعل لأن عقولنا مُكبَّلة بمعنى أصلى وسيطرة شيء واحد، إننا نحول الأفكار إلى فكرة واحدة، ونعطل كثيرًا من قوانا، ونظل أسرى لفكرة اللزوم وفكرة التشابه وربط التشابه باللزوم أيضًا. إننا نتعلم فى المدرسة أشياء سيئة، لكننا فى الحياة نتعلم شيئًا مفيدًا عن الاستعارة والتبادل بين المعانى والأفكار والأحداث .

بحث الاستعارة هو بحث كل حالات التأليف بين أفكار مختلفة، وكل العمليات الذهنية التى ندرك فيها شيئًا من خلل شيء آخر، هذا الفهم للاستعارة لا يقتضى العكوف على التشابه المباشر، مواقفنا لا تعتمد على هذا التشابه قدر ما تعتمد على الموقف النفسى والعقلى العام الذى ترتبط فيه الأجزاء أو الأطراف . لقد عولنا كثيرًا من خلال التشابه على فكرة الخاصيات المشتركة التى ننسى فى ظلها الاختلاف .

إن كثيرًا من الأفكار لها وجه حرفى وآخر استعارى، ويعتمد الوجه الاستعارى للأفكار على تركيز توجهات متعددة فى منطقة واحدة، وكثير من سوء فهم الكلمات والمواقف يأتى من تصورنا أن الكلمات والمواقف إذا عملت فى اتجاه لا تستطيع أن تعمل فى نفس الوقت فى اتجاه ثان، من أجل ذلك يمكن التأكد فى كثير من الحالات من وجود فكرتين أو موقفين يتعاونان معًا فى

معنى شامل، لكن هذا المعنى الشامل لا ينفي وجود تفاوت داخلى أو أثر النضال من أجل التعاون .

إن كثيرًا من المواقف يمكن أن يفهم فهمًا حرفيًا وآخر استعاريًا، والأفكار بمعناها الحرفى قليلة أو نادرة فى خارج الأجزاء الأساسية من العلوم الدقيقة . نحن نعقل استعارية الأفكار تحت تأثير المذهب الذى يعزو إلى الكلمات معانى ثابتة . إن التمحيص الثقافى عندنا ما يزال بطىء الخطو نحن نعتمد على تكوين الأفكار على ما نسميه المقارنة، لكن المقارنة لا تتضح وجوهها اتضاحًا متميزًا، نحن لا نميز ما نريده من وراء المقارنة تمييزًا دقيقًا. هذا ما يقوله ريتشاردز ربما تكون المقارنة مجرد وضع شيئين وتركهما ليعملا معًا، هذا الافتراض قل أن يشجع فى ظل أسر الإلحاق والتبعية والتحلية وسيطرة المفهوم الواحد، وقد تكون المقارنة دراسة شيئين جميعًا لنرى كيف يتشابهان وكيف يختلفان، وهذا معنى ثان .

لكننا أيضًا كثيرًا ما نغفل عن الاختلاف فى ضوء التشابه ونغفل عن التشابه فى ضوء العناية بالاختلاف إلا أن ندرب تدريبًا واسعًا على مواقف متعددة، قد تكون المقارنة عملية التفات إلى التشابهات التى أسرت فهم مواقف كثيرة، وقد تكون المقارنة طريقة التفات إلى جوانب معينة عن شىء كالبدر أو الكريم من خلال اشتراكه مع شىء آخر، وما دامت المقارنة تعنى أشياء كثيرة فإن نظام الفكر الاستعارى يمكن أن يفهم على وجوه .

إننا فى حالات كثيرة لا نأخذ المقارنة مأخذ شيئين يوضعان معًا لنعرف ما يحدث بعد ذلك، هذه الطريقة متطرفة ولا يمكن اعتبارها معيارًا معترفًا به، إن موضوع الاستعارة من حيث هو نسيج الاعتقادات يحتمل فروضًا متنوعة، بعض الناس يركنون إلى ما نسميه الأفكار المباشرة ويجعلون

ما عداها من أدوات تصويرية تبعًا لها، وبعض الناس يعنون بهذه الأدوات عناية أكبر، بحيث تذوى الأفكار المباشرة فى ثناياها، وبعض الناس يؤثرون الاعتماد المتبادل بين الأطراف ويقبلون أو يرفضون ما يعطيه هذا التبادل، ثم بعض الناس يستطيعون استخلاص بعض المقررات المهمة فى نظرهم ولا يتركون أمر التبادل حرًا لا يتقيد، هذه الملاحظات يمكن إعمالها فى قراءة النصوص الدينية، وفى قراءة الأحداث الاجتماعية معًا . كل شىء يتوقف على ما يؤثر من معنى الحرية .

إن الأحداث والمواقف الاجتماعية نفسها تفهم فى ضوء الاستعارة ومعانيها المتعددة، وضوء ما تعودنا عليه من مقدار حركة الكلمات وحريتها، فالذين اعتادوا على تثبيت الكلمات يلونون المواقف والسياقات على نحو لا يوافق عليه آخرون، كل شىء من أمر الفهم يعتمد على مقدار ما نعى من حركة الكلمات، لكن كثيرًا من الباحثين فى الشأن الاجتماعى والإنسانى لا يفرغون للعلاقات بين نشاط الكلمات وما تؤديه من الأفكار، بعبارة أخرى إننا نقوم بعمليات استنباطية كثيرة ترتبط باستعمالات خاصة للكلمات دون أن نحقق ذلك أحيانًا، أمر التفكيك ربما يحفل بغير هذه الملاحظات، التفكيك لا يعدو فى نهاية الأمر أن يكون ثورة على مفهوم الاستعارة لأنه ثورة على مفهوم التفاعل، وثورة على مفهوم الانتهاء، وثورة فى مفهوم المجتمع أيضًا.

لكن مفهوم المجاز الاجتماعى الذى ألمحنا به يرتبط بوجه عام فى الدنيا المعاصرة بالريب المتزايد فى المعنى الأصلى، وما يسمى شرف الفطرة ونقاءها أو الاهتمام بالبساطة أو الاهتمام بالتوكيد، التوكيد الآن ليس من قبيل التعامل الاجتماعى المعول عليه، المجاز الاجتماعى الحديث فى العالم العربى أحيانًا وريث عادة قديمة تجمع كثيرًا بين ظاهر من التأمل العقلى وباطن من

الميل الأسطورى والخيالى، ووريث ضرب من الاختلاط بين ثقافتين متميزتين إحداهما تقليدية والثانية وافدة، لقد أخذنا فى العصر الحديث نخلط الدلالة الحرفية والدلالة الثانية فى سياق اجتماعى لا يجرؤ على الحذف الصريح والقطيعة .

وقع المجاز الاجتماعى فى تناقض مع الاعتقادات البلاغية الموروثة والمعتزة بنوع من الرجوع، ومع ذلك فقد اختلط الرجوع بالحيلة والمخادعة والتحسين الثانوى والإطراء أو الدعاية . الواقع أن المجاز الاجتماعى يدل – بوجه ما – على ما يشيع فى بعض طبقات المجتمع وطبقات الثقافة من الحرص على الجمع بين مواقف متباينة أو متناقضة، فكرة المجاز الاجتماعى تومئ إلى قدراتنا القديمة والحديثة على أن نستخلص معنى الحدث من السياق العملى الذى نواجهه، وأن نركن فى الفحص العلمي بين وقت وآخر إلى فكرة الذاكرة المتسلطة، لذلك شاعت المفارقة بين الفهم فى السلوك العملى وما يشبه سوء الفهم من الناحية النظرية، هناك مفارقات بين السلوك العملى والسلوك الفكرى النظرى، السلوك العملى لا يهتم بالأدلة المحكمة، ولا يهتم كثيرًا بالتلاحم، يهتم بظواهر الأشياء واليسر، لنا موقف آخر فى موضوع العمل الفكرى . نحن إذن نعيش على مستويين فى أغلب الأحيان .

أخذ موقفنا يتردد بين التفلسف والمعرفة والبلاغة التى لا تهتم بحقائق الأشياء، هذه البلاغة أقوى صلة بالمجتمع، وهى تقوم – بداهة – على إحلال المجاز من أجل إعلاء بعض المطالب وطمس بعضها الآخر . بريق المجتمع الحديث أقرب إلى زعاية المجاز الذى يعبث بين وقت وآخر بحرمات المشاعر والأفكار الخاصة، المجتمع من الناحية العملية لا يعترف بحق كل إنسان فى التفكير والشعور على نمط خاص . تعارف المجتمع على ترك المصارحة،

وعمد كثيرًا إلى ما يشبه صناعة المجازات التى تتأتى للأمور من الخلف، ومزيج من الأخذ بالإثبات والأخذ بالنفى، والاعتراف بالتشابه علنا، والاعترف بالتباين فى المجالس الخاصة .

بعض الطبقات تتميز بكثرة التنافس والتحاسد والبغضاء والقفز، لكن صناعة المجازات تعين من بعض الوجوه، على التكيف مع هذه السمات الاجتماعية دون صخب واضح، ودون إثارة مستمرة لحساب الوضوح والمثل والواجب .

تنمو الحساسية المجازية فى بيئاتنا لما نراه من الخلاف أحيانًا بين التوجهات، وحينما لا يرد إشعال هذا الاختلاف والإصرار على مناقشته . إن تناسى الحقيقة مطلب أساسى فى المجتمع العربى فى هذه الأيام، فى المجتمع العربى المعاصر ربما نعتمد فى بعض الظروف على استعارات تتألف من استخدام الاستعمالات الانفعالية والاستخدامات العقلية معًا . هناك خصومات غير قليلة تناوئ بالمجازات، هناك ما يشبه الجمع بين الأضداد، الجمع بين الثقافة الجادة وشيء يشبه كلمة البديع القديمة . المجتمع يحرص على الأضداد حتى يعيش الناس معًا دون احتكاك مؤلم .

نتعلم فى المدارس ما نتركه فى الحياة، ونعيش سعداء، المجازية ساعدتنا على ألا نتمسك دائمًا بموقف عقلى واضح، حياتنا الفكرية مختلفة أحيانًا عن حياتنا العملية، ونحن نقيم بينهما علاقات لا يسهل وصفها بمعزل عن صنعة المجاز، إننا نعتقد الثقة أحيانًا بالجماعة لأن اللغة لها كيان خاص شبه مستقل، لها كيان من مجازات، نمت فى مجتمعاتنا البلاغة فى ظل إهمال العقل الشخصى، والاهتمام، بدلاً من ذلك، باستيعاب أنماط أو حاجات اجتماعية ملفقة فى شكل مجازات وكيانات . لا شك أن البلاغة تنمو فى

مجتمعاتنا فى ظل المصالحة بين الفرد وبعض الأعراف الاجتماعية التى تمثل سلطة يجب التقرب منها .

بعبارة أخرى تنمو البلاغة على حساب عقل الفرد ولغته الخاصة، وعلى حساب التصفية والتدقيق أصبح من المألوف أن نقبل فكرة المجازات التى تهمل الحاجة إلى الفهم والإضاءة، روجت البلاغة الاجتماعية عندنا لما يقرب من إهمال الأمانة، والاعتداد بالزينة التى تهمل بعض الوظائف الأصلية.

الزينة فى المجتمع العربى الحديث غلأبة على المناقشة الحرة . الزينة هى مطلب الاستعارات . الزينة الآن ذات وجوه متعددة تتعلق بالتنافس بين الطبقات، وتتعلق بصعود بعض الطبقات، وتتعلق بتوافق اجتماعى على ألا ننافس الأمور بحدة وصرامة، وتتعلق بصياغة التعليم نفسه، وطريقة الانتفاع به، وتتعلق ببعض البيانات العامة وطريقة إدارتها، وتتعلق بالاكتفاء بظواهر تباين البواطن، وتتعلق بما نسميه تلفيقات ومجازات.

من اللافت للنظر قلة استعمال أدوات كنا نسميها قصرًا . كان القصر ينافس المجازات، اليوم لا توجد صيغة لغوية أهم من المجاز، ما تصنعه المجازات لنا، وما تصنعه بنا فى مجتمعنا العربى لم يكد يظفر بعناية واضحة.

لقد درسنا الشعر العربى دراسات كثيرة لكن أكثرها جمالى ذوقى لا يتصل بالتعرف على مواريثنا الفكرية التى ما تزال تؤثر فى تناولنا، إن عقلنا المعاصر أهم من أى شىء آخر . إن الإعجاب الشخصى بالنصوص قد غلب علينا دون مبرر، لم نكد ندرس مجازات الشعر دراسة تفتح لنا ما أغلق علينا من شئون تفكيرنا ونوافر أضدادنا، وعدم إيماننا العملى منذ وقت بعيد بالصداقة وما يشبه الصداقة، والصداقة تعنى المجتمع . لقد حاول الإصلاحيون

لمحدثون التقليل من شأن المتعة الجمالية، لكن ظلت هذه المحاولة محدودة غلبت علينا البلاغة، والاعتراف بأهمية وضع أفكارنا فى أطر معلومة .

ظل البديع جزءًا من كياننا العقلى العام فى بعض الأحيان لا مجرد الكيان الأدبى، ظل التعبير المجازى فنًا من مداواة المخاوف، وبناء علاقات من طراز خاص، يناوئ الصرامة والجد، ويشيع فى أنفسنا البهجة والظرف والطلاء، والنكهة الدعائية والذكاء الشخصى، وما يسمى عبقرية أو جنونًا . هل اكتفينا بالمجاز من حيث هو متعة شخصية عن تأمل أثر المجاز فى حياتنا العملية ونشاطنا العقلى وتعاملنا أو تعامل أدوات الإعلام معنا؟

حياتنا المعاصرة تعتمد على مجازات فى آفاق كثيرة، الشباب الآن لا يتردد فى صناعة المجاز ؟ كيف تفهم الخصومة بين الحجاب والسفور بمعزل عن الخصومة بين المعنى الحرفى والمعنى المجازى ؟ كيف تفهم التفوق العلمى السابق والتفوق العلمى الحاضر ؟ وكيف نفهم الأساليب الحديثة فى الزواج، وكيف تفهم العلاقة بين المتعلمين والمعلمين، بين الرؤساء والمرءوسين، بين الشعب والكتاب، بين التليفزيون ومشاهديه ؟ هناك علاقات كثيرة تشرع للإخفاء، وتشرع للمزج بين الاعتماد على المجتمع وإنكار المجتمع .

ليس فى وسعنا أن نفهم علاقات كثيرة فى ظل الكشف الدقيق وظل المواقف الراسخة . لقد حاربنا فى علاقاتنا فكرة الرسوم، وصرنا نعتمد على استعارات تعطى وتأخذ، تحتاج إليك وتنكر هذه الحاجة، هذه علاقات لا أحب أن أصفها بالقسوة والنفاق . لا أميل إلى الأحكام الأخلاقية القاطعة أو الإدانة بالانحراف، أميل على العكس إلى افتراض أسلوب أو أساليب ثانية من

المجازات التى تلعب فيها مواقف متباينة، ولا يمكن أن تلخص فى موقف واحد.

نحن نجمع مواقف، ونتركها أحيانًا تلعب معًا، ونحن نحرص على أن نلعب مع التشابه ونحرص أحيانًا أخرى على أن نلعب مع التشابه ونحرص أحيانًا أخرى على أن نلعب مع المتباينات، نجعل وسط الصورة للتباينات، ونجعل الحواشى والنواحى الجانبية للتشابهات . أصبح المجاز الاجتماعى رهين الجمع غير المنظم بين الواجب واللعب، نحن نعيش الآن فى حياة مختلفة البنية، حياة تتخلى عن استعمال الكلمات الأخلاقية السافرة. إذا لم تعجبك كلمة المجاز ففى وسعك أن تستعمل كلمة التجارة والبيع والشراء، والأخذ والعطاء، ومن ثم أتيح للمجاز والاستعارة والكناية مجال فسيح، فى هذا المجال لا نندمج ولا نستجيب لدواعى الوحدة، ولا نكترث بغير صناعة أزياء معينة لسلوكنا واستجاباتنا .

الآن يشيع فى الأدب المعاصر ما يشبه كثافة الاستعارة إيذانًا بالاعتراف بأننا لا نرى ما نريد رؤيته، وأننا أطياف أو صياغات لغوية، إذا صح أن نبتهج بحقوق الاستعارة بوصفها حداثة صح فى الوقت نفسه أن نشفق على أنفسنا من المغزى الاجتماعى لهذه الظاهرة الذى يتعلق بضياع الرسالة، وضياع النداء والدعاء، والإصرار على أن تكون حياتنا خاصة وسلوكنا خاصًا، إن جنون الاستعارة هو جنون الثغرات والمفارقات والتناقضات. كل التوجهات اللغوية والأدبية المعاصرة تكاد تهيم بصنعة استعارات إيذانًا بأننا نكلم أنفسنا، ونتعاطى مع خصوصياتنا، وبدلاً من أن نألف الناس نصنع مجازات واختلافات . صارت الثقافة استعدادات من هذه الجهة .

أنـا لا ذاتيـة لـى، وأنـت أيـضًا، لا ذاتيـة مـشتركة ولا قـضية مـشتركة صـامدة، هذا هو الأدب المعاصـر، وهذه هـى الحداثـة أو بعد الحداثـة . لا يلقـى المثقف أحدًا، ولا يلقى القراء المثقفين، بين الكاتب والقراء مسافات وحـواجز. الكاتب يكشف من أمره قليلاً، ويخفـى كثيرًا، كذلك القراء، يخلعـون بعض لباسهم ويبقون بعضها، لمثل هذا قلت إن المجاز سيد العلاقات . نحن نـصنع مجـازات ثـم تـصنعنا مجـازات نـسميها بأسـماء مختلفـة مثـل التقاليـد والكتابـة والنقاش .

ليت شعرى أيكـون مـن الأفـضل أن نـتعلم المجـاز الـذى نـديره فـى المجتمع بأكثر مما نهتم بالمجاز الذى يصنعه الأدب والأدباء ؟

إننا لا نبتهج كثيرًا إذا أوهمنا الكاتب أنه يتكلم عن الواقع، فالواقع الآن ليس جزءًا من الحداثـة، والحداثـة مسافة كمـا قلت، العبـارات الحرفيـة الظـاهر نفسها فى الكتابـة المعاصـرة تساق لإشباع حاسـة مجازيـة، ليس للمجـاز شكل واحـد. المجـاز يتلـون بـألوان كثيـرة. هكـذا نـصنع كـل شـىء تقريبًـا لخدمـة مجازات. يقال إننا لا نحب السرد لذاتـه، إننـا نحب السرد لأننـا لا نطيق كـلام الناس عن الحقيقة، إننا ننظر للسرد باعتباره خادمًا للمجـاز. السرد الآن يعنـى أيضًا أن ليس بيننا وبين الناس صلة. وليس بيننا وبين الناس هم يجمعنا.

نحن نقلد قصص شهرزاد، نظل نسمع السرد ليلاً ونهاراً، ونـؤمن بـأن السرد خيـر، فـى لحظـات غيـر قليلـة، مـن صـناعة الحيـاة، ومـساعدة النـاس، وتكوين مصانع، وتشييد مؤسسات، وعكوف على التكنولوجيا. ماذا تسمى هذا كلـه. أليس من السائغ أن تجعلـه مجـازًا، أو أن تـسميه كنايـة؟ تكثـر المجـازات والكنايات فى دنيا تجمع أطرافًا نـسميها قديمـة وحديثـة، أو نـسميها مـصالحة أو نسميها. إذا شئنا القسوة، البلاغة والخدعة لا إقرار الحق، والصدع المبين.

كانت الحداثة فى بعض معارضها استعارات، وكانت الديمقراطية والحرية والاستبداد والسلطة مجازات. استطعنا أن نجعل حياتنا سطحًا يختلف عن الأعماق. ولكن الحرب لا تعلن بينهما. بماذا تصف أوضاعنا الثقافية هذه؟

لعلك تذكر ما فى مجتمعاتنا العربية من مغالبة المجاز للحقائق، والمجاز هنا استفحل حتى خيل إلينا أن الحياة والثقافة والتدبير أطياف . لم نستطع أن نفيد من التوجه الاستعارى فى خدمة القوة، وخدمة الاستيعاب، وخدمة تدبير الأمور الثقافية والعملية .

أخذنا بالاستعارة من أجل تجنب أغراض القوة، نجنب أغراض التغيير التى لا مساومة فيها . كان اعتبار الاستعارة أصلاً للغة والفكر الحديث دعمًا للحرية والجسارة والغلاب . كانت الاستعارة عندنا شيئًا آخر غير دعم الاختراع المفيد والتجديد المستمر النافذ .

استعملنا الاستعارة استعمالات ثانية تحتاج إلى مهل، نحن نعيش فى مجتمع يعتمد على استعارات وعلامات لا على حقائق صلبة، من الواضح أن التغيرات التى أصابت الأبنية والملابس والسيارات والأفلام والفيديو وبرامج التليفزيون تكتسح عقولنا أو تغرقنا فى بحر من التصورات يصعب معها أن نميز بين المزيف وغير المزيف أو أن نميز بين الماضى والحاضر، الآن أصبح التاريخ والحاضر وكل الأحداث المهمة تصطبغ بألوان وبرامج وصور وإعلانات ودعايات وأقوال مخططة .

أخذنا بالاستعارة من أجل تجنب أغراض القوة، نجنب أغراض التغيير التى لا مساومة فيها . كان اعتبار الاستعارة أصلاً للغة والفكر الحديث دعمًا للحرية والجسارة والغلاب . كانت الاستعارة عندنا شيئًا آخر غير دعم الاختراع المفيد والتجديد المستمر النافذ .

استعملنا الاستعارة استعمالات ثانية تحتاج إلى مهل، نحن نعيش فى مجتمع يعتمد على استعارات وعلامات لا على حقائق صلبة، من الواضح أن التغيرات التى أصابت الأبنية والملابس والسيارات والأفلام والفيديو وبرامج التليفزيون تكتسح عقولنا أو تغرقنا فى بحر من التصورات يصعب معها أن نميز بين المزيف وغير المزيف أو أن نميز بين الماضى والحاضر، الآن أصبح التاريخ والحاضر وكل الأحداث المهمة تصطبغ بألوان وبرامج وصور وإعلانات ودعايات وأقوال مخططة .

الفصل الثالث

القدر تغلى

بعض دارسى الفلسفة عندنا يتداولون غالبًا أسطورة الموضوعية، يقال كثيرًا إن الأساطير والاستعارات لا يمكن أن نثق بها لأنها ليست صادقة من الناحية الموضوعية، من ثم لا يعين الفلاسفة اللغويين عندنا، ولا يعين اللغويون الفلاسفة، قسم الفلسفة ومثله قسم الاجتماع لا يكاد ينفذ فى قلب اللغويات الشائعة فى الدراسات الحديثة، معظم فلاسفتنا قديمًا وحديثًا يزعمون أن الاستعارة وأنماط اللغة الأخرى التى تدرس فى البلاغة وفن الشعر يمكن تجنبها كلما تحدثنا بشكل موضوعى، بل يجب، فيما يقال، تجنبها لأن معانيها ليست واضحة ولا دقيقة، ومغزى ذلك أن الفلاسفة عندنا يتصورون معانى ثابتة.

هذا هو الفرق بين فلاسفة الأمس وفلاسفة اليوم أو الفرق بين لغويات قديمة وأخرى حديثة.

بعبارة أخرى كانت اللغة أمرًا ثانويًا على خلاف ما يقال الآن كثيرًا عن توسطها بين الذات والموضوع، وتفاعل الأطراف الثلاثية، لكن هذا الدور التفاعلى يختلف عن أسطورتى الموضوعية والذاتية اللتين تستوليان على عقول كثيرة وتحولان دون تقدير ملائم للدور الذى تؤديه الاستعارة فى ثقافتنا.

هذا الدور المتميز من الإفراط "الأدبى" فى الاعتداد بالنفس، والثقة الزائدة فى الأحاسيس والقيم الشخصية والصياغة الرومانسية وإيحاء الحواس والمشاعر، ومحاولة الاتحاد مع الطبيعة عن طريق الإعجاب السلبى بها، كذلك النزعة أو الأسطورة الموضوعية القديمة تعزل الإنسان عن المحيط، وتشتغل بالصدق أو المطالبة التى تملأ جوانب البحث العربى القديم عن الفعل الناجح، فإذا خطر هذا الفعل اعتبر سيادة أو تدخلاً.

بعبارة واضحة شغل النقد الأدبى الحديث بالذاتية المفرطة فى فهم الاستعارة وشئون المعنى، وشغل البحث البلاغى بالموضوعية المسرفة التى نفر منها المحدثون على نحو ما بيَّنَّا فى الملاحظات السابقة، ونتيجة هذا كله ضياع بحث الدور الثقافى أو تحيزه.

الآن نعول على أن الإنسان جزء من المحيط وليس معزولاً عنه، تسود نزعة تجريبية ترتكز على التفاعل المستمر مع المحيط الطبيعى ومع الناس، هذا التفاعل أو التحديث ينتج تغيرات متبادلة، بمعنى أن النشاط يغير هذا المحيط أو يغيرك، هنا ينزل التشابه عن عرشه التقليدى ويتبين سوء إيحاء كلمة الاستعارة أيضًا، ونعول على التفاعل أو التفاوض المستمر الذى لا نتعلمه بوضوح حتى الآن فى مدارسنا، هنا ينبثق الصدق من نشاطنا فى العالم لا من المطابقة، ونعترف إلى حد ما بالمعنى الفردى أو دلالة الأشياء عند الفرد.

يؤكد جورج لايكوف ومارك جونسن فى كتاب الاستعارات التى نحيا بها أهمية النزعة التجريبية أو التفاعلية التى نبه إليها أول الأمر ريتشاردز، هذه النزعة تزودنا فيما يقال بمنظور أغنى بصدد ميادين الحياة والتواصل بين الأفراد والفهم المتبادل. الفهم، بعبارة أخرى، لا ينشأ عن مطابقة مع الذات أو مطابقة مع الموضوع، الفهم حوار أو تفاعل أو تفاوض حافل بتنوع واختلاف

لا مجرد تشابه، الفهم رؤى مختلفة واحتمالات لا احتمال واحد، الفهم مرونة وأخطاء مهمة واستعارات تصل الأجزاء أو التجارب غير المشتركة، وتسلط الضوء على التجارب المشتركة، وتقلل من أهمية بعض التجارب أيضًا، الاستعارة لهذا تقوم بدور حاسم فى خلق القبلة وإعطاء التجربة غير المشتركة فرصة المشاركة، وتوجيه النظرة إلى العالم وتكييف طريقة التجربة الذاتية لكى تخرج إلى العالم.

من الواضح أن التبادل هو الفهم وأن الفهم حوارات هادفة، الفهم عمل تصنعه أطراف لا طرف واحد، هذه الحوارية لا وجود لها فى معظم الكتب الدراسية العربية القديمة والحديثة التى تشغلها فكرة المشبه والمشبه به أو فكرة المستعار والمستعار له.

هنا بداهة لا حوار ولا تفاوض ولا تفاعل، هنا إملاء وتسلط أو عناية بنقل اقتراح ثابت وواضح، هنا لا نتفاوض، بل نهتم فحسب بمعنى موضوعى متجرد أو متسلط يمكن أن ينشأ وأن ينمى الاضطهاد.

إن خلطًا كثيرًا فى الدراسة الأدبية حول موضوع فهم الذات أيضًا، فهم الذات يأتى من تفاعلاتنا المستمرة مع المحيط المادى أو الطبيعى والمحيط الثقافى، وتفاعلاتنا مع الناس. إن فهم الذات يعتمد على تبادل أو توحد بين التجارب أو تأليف استعارات تسلط الضوء على الماضى والحاضر والأحلام والأهداف والأمانى. إن حياتنا الشخصية أو فهمنا لذواتنا يعتمد على استعارات لاشعورية قبلية لها علاقة بالانسجام أو العجز عن الانسجام، الفهم الذاتى هو تطوير مستمر لقصص أو استعارات، إننا، إذن، محتاجون إلى أن نعى الاستعارات التى نحيا من خلالها، وأن نعى مدخلها فى حياتنا اليومية. إننا كذلك محتاجون أحيانًا إلى استعارات جديدة، لكن دراسة الاستعارة أو تعلمها

فى المدارس لا يعرف سوى كلمات أدبية قليلة الحيلة تدور غالبًا حول فكرة التشابه وتوضيح أمر سابق لا علاقة له بفكرة التكيف والمهارة والفهم المتبادل.

أكثر أهمية من التوجه الأدبى الذى لا يخلو من سذاجة التوجه نحو حقائق تعاملاتنا اليومية والثقافية مع الاستعارات التى يعيش عليها الشباب والكهول والشيوخ، وطرائق حوارنا واختلافاتنا ومقدار ما نعيه وما لا نعيه فضلاً على تفهم الجوانب الاستعارية التى تنطوى عليها الطقوس المستخدمة فى العبادات وغير العبادات. إن كثيرًا من الناس يحتاجون إلى مزيد من تفهم طقوس الصلاة والصوم والحج والذهاب إلى المسجد، كذلك نحتاج إلى تفهم أفضل للاستعارات الثقافية والشخصية التى نحتفظ بأجزاء منها فى الطقوس، وتكاثر الاستعارات نفسها من خلال الطقوس، الطقوس تشكل جزءًا لا غنى عنه من أنساق الاستعارة الثقافية.

لقد تعودنا فى دراسات كثيرة أدبية وغير أدبية أن تكون رؤية العالم من خلال عبارات تقريرية وأحكام صريحة أو اعترافات لا من خلال استعارات، لقد ظننا خطأ أن الاستعارات أمر عشوائى، فضلاً على أننا أهملنا علاقة الاستعارات بالطقوس. إن رؤية العالم تتكون من الناحية الأساسية بواسطة استعارات وطقوس تشكل وتلون وقد تقلل من شأن العبارات التقريرية.

الغريب أن التجربة الجمالية التى لا يمل الدارسون من الكلام عنها تفهم فهمًا ضيقًا محصورًا فى الأعمال الفنية. وفى ظل هذا ننسى بعض مظاهر تجربتنا اليومية كلما أدركنا شيئًا أو أبدعنا لأنفسنا انسجامًا جديدًا لا ينتمى إلى عاداتنا، الشباب أكثر حاجة إلى هذه الملاحظات، إن سلوكنا أحيانًا إبداعى استعارى جمالى. لست أدرى مبررًا لهذا التعليم الأدبى المتضخم والضيق فى

الوقت نفسه، ولا أرى وجهًا لتفضيل الاستعارة فى الأدب على دراسة أخرى تهتم – مثلاً – بالعلاقة بين الأيديولوجيات السياسية والاقتصادية وطرق الاستعارة، الاستعارات السياسية والاقتصادية قد تحفز بعض مظاهر الواقع، كذلك الحال فى الاستعارات الأخرى.

لكن فكرة الإفصاح يسيرة ساذجة وهمية فى عقولنا، لذلك لا نولى وجوهنا نحو الإخفاء، الاستعارات فى مجال السياسة والاقتصاد لها أهمية تفوق الأهمية الجمالية فى المجتمع، هذه الأهمية قد تكون إيجابية، وقد تكون سلبية.

الاستعارة فى النسق السياسى والاقتصادى قد تقيد حياتنا، بموجب ما تخفيه، وقد تؤدى إلى الحط من قيمتنا كبشر.

لا أعرف مع ذلك أن هذا الموضوع لفت انتباه الدارسين. ذات يوم سمعت زعيمًا عربيًّا يقول إن الحرية شجرة ظمأى لا تروى إلا بالدماء. هذا التشبيه، إذا استعملنا الاصطلاح العربى القديم استبعد بسهولة علاقة الحرية بالتفاعل وتبادل الآراء والحوار والتفاوض، هنا إذن عمل من أعمال الإخفاء، وهنا تملق الحاسة القديمة البدوية الطابع التى ترى فى الدماء حصادًا وتطهرًا، هنا نتكلم عن الحرية بمنطق بدوى، هنا نفهم كلمة الحرية بمعنى التخلص من الآخرين. هنا لا نتكلم بمنطق الزراعة أو منطق الصناعة أو منطق تبادل المعلومات.

هذا الخلط الغريب الذى ذاع فى الثقافة السياسية فى العالم العربى الحديث لم يدرس لأننا نستبعد الاستعارات، الاستعارات ما زال ينظر إليها نظرة دونية، مثل هذا كثيرة لكننا لا نحسب حساب الاستعارات التى تذيع بيننا

طوال العصر الحديث: لقد سمينا بعض الحرب نكسة لا كارثة، وسمينا الغلاء تحريكًا للأسعار، وسمينا أمورًا كثيرة بغير أسمائها، كنا نكنى عن التعلق بشخصية عامة بعبارات عامة مثل القومية، وكنا نكثر عن استعمال كلمة الوحدة لتخفى بها كلمة الشقاق، وكنا نكنى عن التدخل فى الحريات بكلمة الأمن، وكنا نستعمل عبارة صوت المعركة لنكنى عن إهمال احتياجات كثيرة سياسية واقتصادية، وكنا نكنى عن ضياع الحنكة السياسية بكلمة الكرامة، وكنا نستعمل كلمة الكرامة لتخفى ما نحتاج إليه من الحوار والفهم المتبادل وأهمية التفاوض. كنا نستعمل كلمة الاستقلال استعمالات مختلفة، وكنا نكنى بها عن التركز على النفس والانقباض.

كانت الكلمات كنايات واستعارات وما تزال. لقد أسيء استعمال كلمة الحرية وكلمة القومية وكلمة الوحدة بفضل براعة غريبة فى استخدام الاستعارات والكنايات. ضيعتنا هذه التصاوير التى ورثنا الاعتماد عليها إلى أبعد مما ينبغى. الآن نتحدث كثيرًا عن الإصلاح من الداخل، والإصلاح من الخارج، نحن مسوقون فى هذا الحديث بأثر الاستعمال الاستعارى لكلمة الداخل والخارج. هذا الاستعمال يربط بين الأمن والكرامة من جهة وفكرة الداخل من جهة ثانية، هذا الاستعمال يربط بين فكرة الخارج وفكرة العدوان والاحتلال. هنا تسيطر علينا استعارات مكانية تخفى الاستعارة الزمانية أو تقيِّدها. المكان فى تراث العربية له أهمية أكبر من التطور الزمنى، المهم أننا ننفعل كثيرًا بكلمتين، ولا نحاول إقامة تفاعل وتفاوض وأخذ وعطاء. تكاد تجنى علينا استعارة، نحن نتصور أن الداخل والخارج كلمتان حقيقيتان لا لبس فيهما ولا غموض.

لقد استخدمنا كلمة السلام كثيرًا لنخفى عن أنفسنا ضرورات واعتبارات عملية، واستخدمنا كلمة الجامعة لنخفى الفرقة والتناحر، كانت كلمة الجامعة من الناحية العملية تحلية لكلمة الشقاق أو تهوينًا منها أو تغطيتها، لكن تعودنا على الثقة بما نسميه المعنى الحرفى. حينما استخدمت كلمة الاشتراكية كان بعض المراد منها إخفاء الحاجة إلى الحرية الفردية والنقاش المستمر. كان اللعب بالكلمات قانونًا غريبًا، سمى التصالح يومًا باسم الاستسلام، وسمى فقه الواقع باسم الخيانة، وسمى بعض الساسة سيناء حفنة من الرمال، وهكذا برعنا فى تقنيات واستعارات أدرنا من خلالها السياسة والاقتصاد أيضًا، كانت عبارة "لا إله إلا الله" فى نظر بعض المشتغلين بالسياسة تعنى لا حكم إلا ما نراه نحن، هكذا استعملنا كلمة الحكم أيضًا استعمالاً استعاريًا نخلط فيه الفصل فى الخصومات الشخصية وسياسة.المجتمع الحديث. كان فقه الكلمات الحرفى مجرد غطاء لا استعارات، تداخلت الحرفية والاستعارة تداخلاً لا تعرف تفصيلاته وعلاقاته بكبريات المسائل الثقافية والسياسية والاقتصادية فى العالم العربى. لقد كان لهذا التداخل أثر عميق فى تكوين ما نسميه الأغراض. أذكر الآن عبارة مشهورة سارت بيننا زمنًا طويلاً: ارفع رأسك يا أخى فقد مضى زمن الاستعباد، كلمة زمن الاستعباد هنا تشويه لزمن بأكمله، من أجل إنشاء عبارة قصيرة لها وقار تقليدى ما زال معمولاً به، كذلك كلمة ارفع رأسك القوية التأثير تعنى ضمنًا كن أحد أتباعى واخفض رأسك لى لتكن مرفوع الرأس، انظر إلى هذه المفارقة التى لا نفطن إليها أول وهلة، العبارات البلاغية التى لا يشبع منها دارسو الأدب تؤدى أغراضًا لا تخطر ببالهم لأنهم مشغولون بمفهوم وهمى للقوة شبه البدوية. هذه القوة التى ما تزال تستخدم فى إدارة شئون السياسة والاقتصاد.

إننى أذكر وقتًا كان للبلاغة الاستعارية فيه شأن كبير فى السياسة، كان الحزب الذى يقوده ساسة بلغاء أقوى نفوذًا فى قلوب الشعب من حزب يديره عقلانيون لا قبل لهم ولا قوة على البلاغة، كان من الصعب التفريق بين الشأن السياسى الواقعى والشأن البلاغى المزوق.

الغريب أن عامة الشعب الذين أوتوا حظًا متواضعًا من التعليم كانوا يروّعون بالبلاغة التى لا يفهمون من أبعادها شيئًا كثيرًا، ما زال الساسة فى العالم العربى يعتمدون على خطابات محنكة من الناحية البلاغية بأكثر مما يفعل نظراؤهم فى العالم المتقدم، هذا يعنى أن الخطاب السياسى يتظاهر بالعقلانية والحرية الحديثة، ويبطن غير ما يظهر. يمكن أن ندرس تأثير البلاغة والاستعارة السياسية فى حشد الطاقات والإخفاء، وإغراء الجماهير وزرع الريب فى العمل السياسى أيضًا، إذا تغير الخطاب السياسى فى العالم العربى تغير معه شيء كثير.

أما التعبير عن البعد الاجتماعى وعلاقته بالاقتصاد فشيء ثان لا يخلو من عبرة وفكاهة، نستطيع أن نذكر صفوف الناس الذين ينتظرون حظوظهم من الدجاج، ونستطيع أن نتأمل فى العلاقة شبه الاستعارية بينهم وبين التلاميذ فى فصل منضبط، أو العلاقة بين الحصول على الغذاء وما يشبه الحفاظ على الأمن، أو إحاطة الغذاء بما يشبه الطقوس التى يجب احترامها، فى كل حال يصبح الحصول على الغذاء محاطًا بما يشبه الفرائض والأركان، كذلك الطقوس المتبعة فى الحصول على المعرفة أو التعليم. طقوس تسمى الدروس الخصوصية ومعرفة طرق الامتحان، وطرق المذاكرة، والسهر، وشرب القهوة، والتخلى عن كثير من الحرية الشخصية.

للعمل السياسى فى العالم العربى أيضًا طقوس خاصة منها طاعة الحزب، والحفاظ على أساليب واستعارات معينة، والدخول فى نطاق متعارف عليه، لكننا كثيرًا ما نفرِّغ الدراسة من الطقوس والسلوك والاستعارة.

بعبارة ثانية علينا أن نتذكر أن بعض الاستعارات تستولى علينا لأنها تسمح بتصرفات معينة، وتبرر بعض استنتاجاتنا، وتساعدنا على تحديد أهدافنا. أهدافنا تذيب بعض المشاكل، وتجعل مشاكل أخرى تطفو على السطح، بعبارة أخرى إن المشاكل ربما لا تختفى تمامًا، وربما لا تحل بشكل نهائى. المشاكل حاضرة دائمًا، لكن يمكنها أن تعيش فى سيولة أو أن يكون لها شكل صلب. أقصى ما يمكن أن نطمح إليه أن نجد مادة ثقافية محفزة تذيب مشكلاً دون أن يطفو مشكل آخر سيئ على السطح.

هذا التصور للاستعارة الثقافية يعنى أننا لا نتحكم تمامًا فيما يعتمل فى (المحلول) الثقافى، فهناك باستمرار مشكلات قديمة دفينة وجديدة على السطح، ومشاكل تنحل، ويرجع هذا إلى المجهودات التى تبذل، وإلى ما يحدث بالرغم مما يمكن أن نقوم به، الأوضاع الثقافية توحى بقدر كبير يحتوى على سائل يفور، وينبعث منه بخار، سائل يتضمن مشاكلنا التى تلاشت، ومشاكلنا التى تتكون فى قاع القدر، فى القدر مواد محفزة تذيب مشكلات وتجعل مشكلات أخرى تطفو.

الاستعارة الكيميائية الثقافية الحديثة تعنى أن المشكلات التى أعملنا فيها فكرنا "وانحلت" ترجع مرة أخرى، بعبارة أخرى إن المشاكل ليست أشياء تختفى إلى الأبد، ومعالجتها باعتبارها أشياء تنحل بصورة نهائية سلوك يدل على الحماقة، من خلال الاستعارة الثقافية الكيميائية نقبل أو نكتفى بتوجيه الطاقة نحو إيجاد محفزات تجعل المشكلات الملحة تنحل مدة طويلة دون أن

تطفو المشاكل الأكثر سوءًا على السطح، وبهذا نعتبر ظهور المشكلة من جديد أمرًا طبيعيًا لا إخفاقا من جانبنا فى إيجاد طريقة صحيحة لحلها.

بواسطة الاستعارة الكيميائية. ينظر إلى المشاكل باعتبارها نوعًا من الحقيقة، بمعنى أن الحل المؤقت إنجاز لا إخفاق، المشاكل هنا جزء من نظام الأشياء الطبيعى، وليست اضطرابًا يجب معالجته. الكيفية التى تدير بها حياتك اليومية مختلفة إذا كنت تحيا بواسطة الثقافة الاستعارية الكيميائية. بعبارة أخرى إننا نتعامل، على العكس، مع ما يمكن أن نسميه استعارة اللغز حيث المشاكل ألغاز، ولكل منها حلول "نهائية"، لكن الاستعارة الكيميائية لها حقيقة جديدة مختلفة على خلاف ما تذهب إليه البلاغة العربية، دون تردد، من الرجوع إلى حقيقة سابقة أو قديمة.

من الواضح أن المعنى الثقافى الحديث مختلف عن المسلمات التى نجدها فى الإرث العربى، فى هذا الإرث نجد مفهوم الصدق هو مفهوم مطابقة الألفاظ للعالم، وأن نظرية المعنى مستقلة عن الطريقة التى يفهم بها الناس اللغة ويستعملونها، المعنى فى التراث الفلسفى والمنطقى والكلامى والبلاغى موضوعى ومتجرد ومستقل عن الفهم البشرى، والجمل موضوعات مجردة لها أبنية كامنة فيها، يمكن الحصول على معنى الجملة انطلاقا من معانى أجزائها وبنيتها، كذلك التواصل فى التراث كله هو نقل رسالة المتكلم إلى مستمع حاملة معنى ثابتًا، ونتيجة لهذا كله كان فهم الجملة أمرًا ناتجًا عن معناها الموضوعى.

فى هذه القضايا المترابطة تهمل الأبنية العقلية التى نتصور من خلالها الأشياء، وتُهمَل الاستعارة التى تعتمد عليها هذه الأبنية، ما زلنا حتى الآن نحتاج إلى شحذ فكرة التجربة الثقافية وعلاقتها الأساسية بالاستعارة.

كانت الدلالة الأساسية فى التراث البلاغى والفلسفى دلالة حرفية أو مجردة، من ثم غاب المفهوم الاستعارى للثقافة الذى لا يفترض المعنى المتجرد أو الموضوعى، الآن يؤكد البحث أهمية افتراض النسق الفكرى المكتسب الذى نستخدمه، والصدق – تبعًا لذلك – منوط بهذا النسق المبنى على استعارات الصدق إذن، على خلاف دعاوى التراث ودعاوى الفلسفة الموضوعية، ليس مطلقًا.

الصدق مؤسس على فهمنا، لهذا ليس للجمل معنى ملازم لها أو معنى موضوعى، والتواصل لا يمكن أن يكون نقلاً لهذا المعنى فحسب.

النزعة الموضوعية أكثر النزعات تغلغلاً فى الحياة العقلية العربية القديمة والحديثة، اللغة والصدق والمعنى – فى هذه النزعة – لها طابع خاص يؤثر كثيرًا فى ثقافتنا تأثيرًا لم يمحص حتى الآن بطريقة منفصلة مستمرة. لقد نتجت مشكلات كثيرة كان مصدرها القبول غير المحدود لموضوعية اللغة وموضوعية الصدق وموضوعية المعنى، وما زال معظم الناس ومعظم الباحثين يعتقدون أن المعنى كامن فى الألفاظ، وما زالوا يميزون بين المعنى ذى الموضوعية من ناحية والفكرة والذكريات والانطباعات والنشاط الداخلى والخارجى الذى نقوم به من ناحية ثانية.

بحجة الموضوعية والتجرد خسرنا الكثير، وأهملنا الكيفية التى نفهم بها الجمل، بعبارة ثانية نسلم تسليمًا مستمرًا بما قد يسمى التأويل التحكمى أو المشروع الرياضى الذى لا علاقة له بالكائنات البشرية والاعتبارات النفسية والواقعية.

كان مطمحنا حتى الآن هو التبرؤ العجيب من الفعل الإنسانى وأنساق التصور أو القواعد الاجتماعية والمواضعات المطردة. بعبارة أخرى إننا مشغوفون بتصور علاقة مباشرة بين الذهن والعالم، مشغولون بمطابقة اللغة للعالم. لقد ذكرنا هذه الملاحظات بطرق مختلفة أكثر من مرة لأنها تسرى فى عقولنا على الرغم من كل الجهود التى بذلت فى دحضها من أجل التمسك بفكرة الاستعمال بدلاً من فكرة المعنى.

معظم الثقافة التى نعيش عليها قوامها أن العالم يتكون من أشياء محددة بشكل واضح، ولذا يمكن تسميتها وتسمية خصائصها وعلاقاتها الثابتة. أليس غريبًا أن نتمسك من الناحية النظرية دائمًا ومن الناحية العملية غالبًا بنظرية تستبعد الفهم البشرى، وتستبعد الوجود الخاص لكل لغة وكل ثقافة، لا غرابة إذا كانت مسألة الاختلاف الثقافى تعلو وتهبط فى أذهاننا لأن الأشياء ومثلها الكلمات لها خصائص فى ذاتها ولذاتها مستقلة عن إنسان يفهمها، هنا يمكن أن نذكر لغويات تشومسكى الذى دافع عن صورية النحو واستقلاله عن المعنى والفهم البشرى.

كل التعليم المتبع فى العالم العربى يقوم على أن المعانى أشياء، وأن العبارات أشياء، وأن العبارات لها معان فى ذاتها، وهكذا تدرس عملية التواصل دراسة غريبة تعتمد على فكرة الأخطاء الذاتية، والأخطاء مردها أنك لم تستعمل الألفاظ المناسبة أو أن الآخرين أخطأوا فهم ما تقول.

خلاصة هذا كله أن أولية عبارة من قبيل الثقافة استعارات كيميائية تعنى التخلص من النزعة الموضوعية – كما قلنا – تلك النزعة التى أنهكتنا، وحالت دون تقدير فعالية الإنسان فى قيامه بأية عملية نيابية، لكن تغير نظرية الثقافة والاستعارة أعانت عليه بشكل واضح الطريقة العلمية الابتكارية

المطردة التى لا تتوفر فى بيئاتنا حتى الآن، هذه الطريقة تذكرنا بأن التشابه نفسه عمل إبداعى يراد به إخضاع الأشياء لسطوة الإنسان لا مجرد التعبير عن توافق طبيعى أو موضوعى.

هنا لابد من الإشارة مرة أخرى إلى أن الثقافة العربية تحتاج إلى إعادة تفهم تعطى وزنًا لعمليات الإخفاء والإظهار، وعمليات الاستعارة، وما كان القدماء يسمونه الظاهر والباطن، والجدل، واستعمال الكلمات، والمناورات، ومحاولات الترك والإرجاء، يستوى فى ذلك ما يسميه الدكتور عابد الجابرى فى بحوثه العظيمة باسم البيان والبرهان والعرفان.

لقد بطن العلماء المتقدمون إلى أن قول شىء يتضمن حذف آخر، المحذوف يناوئ ويدافع عن نفسه، وهنا تنشأ الاستعمارية، لكننا نتحرك فى غالب الأحيان وسط نزعة يراد لها الموضوعية الصرف، متناسين استعمال العلماء أيضًا لكلمة الكساء كتعبير استعارى عن نشاط الكلام أو الثقافة، لقد نسينا فى قراءة ما يسمى فى الاصطلاح البلاغى النزاع بين اللفظ والمعنى ما يتضمنه هذا النزاع من توجهات ثقافية. إن الذين قالوا إن الألفاظ أجساد والمعانى أرواح يتصورون الثقافة تصورًا غير واع لفكرة التعامل مع المشكلات وبقاء بعضها، تصورًا مختلفًا عن الذين تمسكوا بفكرة الكساء التى تعنى نوعًا آخر من التعامل مع المشكلات، هؤلاء كانوا ينافسون الثقافة الواضحة الموضوعية، لكن أمر البلاغة ظل يفهم فى الدراسات الحديثة نفسه فهمًا لا يجلى النشاط الثقافى ونوازعه وخصوماته وفورانه وبخاره! وما يتضمن من إخفاء وتلميح قد ينافسان البيان والتصريح.

أهم نقطة تلفت النظر هى التنكر النظرى لفاعلية المشكلات اكتفاء بفاعلية السلطة الجامدة، النظام السياسى مثلاً يلون النظام الفكرى، ويغريه فى

الوقت نفسه بتسريب نوع من النشاط بين وقت وآخر، البلاغة هنا ربما شغلت تحت السطح بالتأييد السياسى بطرق غير مباشرة، وربما شغلت أيضًا بما يشبه منافسة النقل للعقل، وإن كان هذا لا ينطبق على الدورة الأخيرة من حياة البلاغة، تلك الدورة التى أرادت ضم العناصر المتباينة حتى تنجو إن استطاعت من تباينها، وكان هذا نفسه عملاً يراد به إخفاء الصعب والمتناقض، المهم هو أن نأخذ الثقافة اللغوية مأخذًا آخر غير المآخذ البيانية أو الأدبية، هذه المحاولة تقلب كثيرًا من اعتقاداتنا، وتوسع اهتمامنا وتجعله أكثر نفاذًا وأعمق إشكالاً فضلاً على أنها تعطى الفرصة لمزيد من إيضاح الدور الذى تلعبه الاستعارة فى الوعاء الاجتماعى والسياسى والثقافى الدائم التشكل.

الاستعارات تصنع الكثير، تسلط الضوء وتبدع بعض مظاهر تجربتنا وتجعلها منسجمة. إنها قد تبدع بعض الحقائق، وبخاصة الحقائق الاجتماعية، وبهذا قد ترشدنا فى عمل مقبل، فالاستعارة ليست مجرد وسيلة لإدراك حقيقة، إنها قد تشكل مسوغًا لتغيير سياسى واقتصادى، إننا نرسم استنتاجات، ونرمى إلى أهداف، ونقوم بتعهدات، وننفذ مخططات اعتمادًا على البنية الشعورية أو اللاشعورية لتجربتنا انطلاقا من الاستعارة، هذا النحو من الدراسة يحتاج إلى تنبيه ورعاية حتى نستجلى علاقة الاستعارة بتكوين أنساقنا الفكرية وتفهمنا للعالم ومشاغلنا ونشاطنا العملى فضلا على تأثير الاستعارات التى تفرضها السلطة.

لكننا تعودنا أن ننظر إلى كثير من الاستعارات باعتبارها مصادفات تحكمية، إن الاستعارات، على العكس، تنتج عن تجارب ملموسة ومرسومة بوضوح ودقة، وتفتح لنا بذلك الباب لبناء تصورات موغلة فى التجريد ومتطورة كما هو الحال فى تصور الجدال، إن العيب الأساسى هو ثقافتنا

الشديدة بفكرة التشابه، هذا التشابه قصور عن تفهم شيء معين من خلال شيء آخر، أنفقنا أعمارًا طويلة على مبعدة من العناية بأنساقنا الفكرية وكيفياتها وبنيتها وعلاقاتها، لكننا خدعنا بفكرة تصورات مجردة واحدة عامة شديد العموم تحول دون تبين خواص جديدة للجدل من الحسى إلى المعنوى.

بعبارة ثانية درجنا على اعتبار الحسى والمعنوى حالتين ساكنتين فى داخل تصور مغرق فى التجريد البعيد عن التعامل الواقعى مع المشكلات، وأقمنا بذلك صرحًا مصطنعًا من مشابهات مجردة. لنقل إننا وثقنا بتصور عام فارغ من المحتوى والتهيج الداخلى، وكان ذلك كله يعنى أننا لا نكابد فى فهم شيء والتغلب عليه من خلال آخر، إن هذا التجريد لا يمكن أن يفسر الأمور المرتبطة بالنسق الدينامى، بعبارة أخرى ليس ثم حافز يدعونا إلى التنبؤ بنسف من تصورات الغذاء الصرف ينسحب على الأفكار، أو نسق من تصورات البناء ينسحب على المناقشات، ضيعنا الأنساق والاستعارة الدينامية بفضل الإمعان فى التجريد.

لم يُلقَ ضوء كافٍ على مشكلة التعامل مع مجالات التجربة غير الواضحة من خلال هذه المجالات ذاتها، وحاجتنا إلى أن ندركها من خلال مجالات أخرى مكونة بذلك أنساقا جديدة، ضيعت الأبحاث التقليدية العمل الكيميائى للحياة.

ما نزال نعالج الاستعارة على مبعدة من هذا النسق المضطرم الجديد، ما نزال نقول (أ) تشبه، (ب) أو نقول (أ) تدخل فى (ب) وكأنها تتخلص من وجودها الذاتى.

لقد غفلنا عن ملاحظات كثيرة كيميائية حول الأنساق من مثل تصورات الشعراء للكون كله فى خدمة أنساق إمعانًا فى تضخيم السلطة وادعاء أن من لا سلطة له فلا نسق يحتويه، أى أن النسق المعترف به هو نسق السلطة لا أكثر.

لكن فكرة السلطة أوسع مما يتبادر إلى الذهن، فنحن جميعًا نستخدم التحدى والتهديد والتسلط والشتم والاستخفاف وتحدى التسلط والتهرب والمساومة والإطراء، نستخدم هذا كله بطرق مباشرة وأخرى مهذبة غير مباشرة، وسيكون من المناسب الاهتمام بالاستعارات المرتبطة بمفهوم السلطة فى وقتنا هذا، وقد يتصل هذا ببحث آخر عن الاستعارات المستخدمة فى وصف النقاش: يقال هذا نقاش حاد أو عنيف أو حاسم أو قاطع، أو نارى، أو مشتغل، هذه العبارات التى توحى بالحرب والقسوة، إن الاستعارات المرتبطة بالسلطة والحرب تحتاج إلى تنبيه، كما نحتاج أيضًا إلى ملاحظة الظروف الاجتماعية والثقافية التى تساعد على نمو هذه الاستعارات، حيثما لا يتصل النقاش بمسألة دينية حساسة قل أن تجد هذه القسوة أو الحرب، أعنى أن غيبة بعض الاستعارات لا تقل أهمية عن حضورها.

المهم أن نخرج من ضائقات التشيؤ حتى نكون على بصيرة أوفى بثقافتنا وأنساق تصوراتنا، فى الحياة الحاضرة قل أن نستعمل الاستعارات التى تعبر عن النضال والمقاومة والتحدى والاستخدام الواضح للقوة والتسلط وما أشبه ذلك، الاستعارات الأكثر شيوعًا تتصل فى الغالب بالمداهنة والنفاق والتأتى من طريق غير مباشر، وهذا ما يومئ إلى إيثار التخلى عن المواجهة وصراحة النقاش وتحديد الخصم، الاستعارات المستخدمة فى المجتمع العربى المعاصر ذات طابع خاص لا نحب أن نتعجل فى وصفه من خلل ملاحظات

طارئة، إن الذى نحذفه لا يقل خطرًا عن الذى نقرره، وما نقرره ليس أكثر أهمية مما نعبر عنه بطريقة الاستعارة، إننا لا نهتم اهتمامًا علميًا باستعارات شائعة مثل ناعم ولين ورقيق، ويعمل تحت المائدة، وتحتى، وما أشبه ذلك، يمكن أن ننظر إلى هذه الكلمات باعتبارها نمطًا من السلوك الاجتماعى، إننا لا نصف السلطة باعتبارها ناعمة أو لينة أو رقيقة أو حانية، إننا نصفها كثيرًا بالحدة أو العنف.

بعبارة أخرى نعيش على صنفين اثنين من الاستعارات، أحدهما يعبر عن القسوة، والثانى يعبر عن جماليات الخضوع. العبارات المستخدمة فى التعبير عن فن إدارة النزاع والعبارات المستخدمة فى الملاينة والمخاشنة وظروفها الاجتماعية لا تدرس لاعتقادنا أنها واضحة، إننا نحتاج إلى تذكر أشياء غير قليلة نعرفها ولكننا لا نوظفها، ولا نفيد منها كثيرًا. إننا لا نكترث بالمسافة النفسية التى نخلقها من خلال الاستعارات فضلا على تغيب الشعور بصعوبة المواقف.

لقد قلت مرارًا إن بحث الاستعارة يجب أن يسهم فى توضيح نشاطنا العملى والفكرى وحياتنا اليومية وأنساق تصورنا، إننا نغرق فى تفصيلات ونتجاهل هذه الأنساق، أو ندرسها بمعزل عن اللغة والاستعارة، فإذا عرضنا للغة والاستعارة كان ذلك أداة لخدمة كابوس اسمه التجربة الجمالية، إننا لا نتصور جناية اقتصار الملايين على هذه التجربة التى يشك كثيرون فى جدوى تعليمها. إننا نجنى على أنفسنا وأبنائنا، إننا نستخدم التعليم الأدبى بوصفه استعارة تخفى أشياء غير قليلة. نعم التعليم الأدبى يكون نسقًا من الاستعارات نسميها حقائق، ونعبر عنها بعبارات من قبيل تهذيب المشاعر أو تربية العواطف أو حماية النفس أو ترقية الوجدان أو التطلع إلى الجمال.

نسينا أن هذه العبارات استعارات تدافع عن أشياء وتظهر أشياء، وتكون جزءًا من الجدل والنزاع الدائر فى المجتمع.

نسينا، بعبارة أخرى، طابع النزاع الكامن المستتر فى هذه الأغراض، لقد أريد فى العالم العربى الحديث، حماية السلطة أو مراوغتها أو التقليل من شأنها أو تكوين سلطة أخرى تجمع بين التخيل والزخرفة والاعتماد على صنف من القول يطغى على غيره أحيانًا ويعتزل أحيانًا، لقد كان قولنا الأدب تربية أو ترقية أو سمو اعتمادًا على تصور مجرد لهذه الكلمات لا يحسب حساب مظاهر أخرى مناوئة أو منافسة، لقد خيل إلينا كثيرًا أن الترقى شىء يمكن أن ينافس الدراسة النزاعة للاستعارة وأنساق القصور، والجدل بين الأنساق، والقوة الهائلة لعملية الدفع الاجتماعى وظروفها وتكوين علامات اجتماعية وإطارات هذه العلامات، إن الشباب الآن يتعلم شيئًا يسميه الأساتذة جمال الاستعارة، ويتصور هذا الجمال بمعزل عن ضرورة العناية بالجدل الفكرى والاجتماعى فى الأمة.

يجب أن تؤلف جماعة من الباحثين يمثلون اللغة والأدب وعلم النفس وعلم الاجتماع، جماعة تدرس النواحى المختلفة المتفاعلة المتكاملة المتنافسة لا النواحى المتفرقة المتباعدة التى يذهب كل منها فى اتجاه، وكأننا لا نؤلف مجموعًا موحدًا يؤثر بعضه فى بعض، لا أدرى كيف تدرس الأزمة الأخلاقية مثلاً، بمعزل عن اللغة والأساطير والاستعارات وعلم النفس وعلم الاجتماع والسياسة والاقتصاد، لا أدرى كيف تتميز الدراسة اللسانية من الدراسة الاجتماعية بمعناها الشامل.

لا أدرى كيف تفحص البنية اللغوية بمعزل عن الأوضاع العقلية، وكيف ينفصل ما يسمى تجديد اللغة عن تجديد الفكر، لا أدرى كيف يكون هذا التجديد عملاً أدبيًا لا أكثر من ذلك، لكن تفاعل الأنساق ما يزال غريبًا علينا.

اللغة التى نتعامل بها فى السوق والحفل والمصنع والمدرسة والبيت مجهولة. نحن نكتفى بأن ندرس قصيدة هنا وقصيدة هناك.

كيف نتعامل مع فكرة الأنساق؟ إن لغتنا لا تدرس أنساقا مضطربة وإنما تدرس مفردات أو استعمالات جزئية جامدة، مجامع اللغة وأقسامها لا تحفل بهذه الجدلية بطريقة واضحة.

الأنساق فى نظرنا ثابتة، والمجامع تحفل بالكلمات، قل كذا ولا تقل كذا، الكلمات عندنا ليست أنساقًا حية. الكلمات معزولة، نحن نسعى وراء تمكن الكلمات وننسى علاقة التمكن بالأنساق والدينامية. نحن نتصور النسق الأدبى تصورًا مفرغًا، هل هناك حقًا نسق أدبى ؟ هل هناك نسق لغوى متميز من النسق الاجتماعى الحركى؟ هل هناك لغويات خالصة؟ هل نعترف بدراسة لغوية لا عائد اجتماعى لها ؟

هل تعتبر أنساق اللغة أنساقا صورية شكلية لا تفيد شيئًا فى إثراء عملية الفهم البشرى الساعى نحو السيطرة والقوة والحشد والامتلاء؟ هل تغرنا كلمة الدراسة العلمية المنتزعة من الأنساق الاجتماعية؟ هل نكتفى بالأنساق الخيالية فى الأدب عن الأنساق الواقعية الخصيمة التى يعيش عليها الناس حقًا؟ عجبت لقوم لا يملون من البحث عن كلمة صحيحة وأخرى خاطئة وعبارة جيدة وأخرى رديئة، ومذهب أدبى يذهب ومذهب أدبى يجىء.

ألا يأتى يوم قريب نسأل فيه أسئلة ثانية فاحصة لاستعارات وأنساق ملفقة لا تكشف الجدلية الداخلية، إن ثم تباينًا واضحًا فى مجتمعاتنا بين بعض الاستعارات من ناحية ونقد العقل ومراجعة النفس من ناحية ثانية. لدينا بعض العلاقة بين بعض الاستعارات واختلاف المناخ وتغير النظام، لدينا أيضًا استعارات تجعل الدين علمًا، وأخرى تجعل العلم دينًا، لدينا مفارقات أو استعارات مبنية على مفارقات نشاهد نماذج لها فى علو الصوت وضعف القلب، لنقل باختصار إن كثيرًا جدًا من الناس فى مجتمعاتنا يتبنون الفكرة وعكس الفكرة، ويسمون الأشياء بغير أسمائها.

نحن "نجدد" تجديدًا مؤلمًا فى صنع الاستعارات التى تقوم على الانتماء للماضى والحاضر معًا، واتخاذ وجهين أو ثلاثة، انظر عابسًا أو متفكهًا فى الاستعارة التى تتألف من أجرة مضاعفة يفرضها السائق وسماع القرآن الكريم فى نفس الوقت، وانظر إلى الفتيات اللائى يغطين شعورهن ويحزقن سراويلهن فيما يقول أحد حجازى، انظر إلى المجتمع كيف يؤلف استعارات من أدوات العصور الحديثة وقوانين العصور الوسطى، إن مطابقة الكلام لمقتضى الحال لا مقتضى العقل والمسئولية الحديثة ليس أكثر من التشريع للأنساق الاستعارية التى تطغى علينا، انظر فى الاستعارات والأنساق الثقافية المتداولة وقلة حظها من إيقاظ العقول وإثارة الفضول وإشاعة المعرفة، انظر فى وفرة حظ هذه الاستعارات من السلبية واللامبالاة والتطرف والتعصب والتواكل والخرافة.

تجديد الخطاب ليس شيئًا من قبيل مخاطبة الناس على قدر عقولهم ولا مطابقة الكلام لمقتضى الحال الذى تكمن فيه مخاطر استعارات كثيرة لا تكشف عن منطلقات فكرية صحيحة الأنساق يجب أن تكون فكرًا تقدميًا جديدًا،

لا خليطًا من المتباينات فيما يذكر بالتلفيق والمداهنة والانتقال من الشمال إلى اليمين. إن عبارة مطابقة الكلام لمقتضى الحال تلقى ضوءًا على الانهيار الثقافى والاجتماعى. إن كلمة الخطاب الكثيرة الاستعمال فى وقتنا هذا تعنى أن تعيش فى ظل القناع، وأن تفيد من القناع، وأن تقول ما يدخل فى النسق أو الإصلاح، وأن تتحرك فيلهث الناس وراءك، وأن تكون داعيًا لا مؤمنًا، وأن تدعو للديمقراطية والحرية فى كل أشكالها وأن تحيا فى الوقت نفسه على مسافة من دعوتك، كل هذه المتاعب لا تعنى الباحثين عن التجربة الجمالية وحدها، ولا تعنى الباحثين عن الشكل المفرغ للبحث اللغوى، ولا تعنى الباحثين فى الاستعارة من حيث هى نشاط شعر رائع.

لنقل آخر الأمر إن لدينا متسعًا من التأمل فى استعارات أساسية تدار عليها حياتنا وتشكل فيما بينها حكومة وسيادة، لكن يقظتنا إليها ضئيلة لأنها مألوفة نمر عليها مرًا سهلاً، لكنها فى بعض الأحيان تحول الحياة إلى شر أو مقامرة أو بحث عن الغلبة التى تقاوم الفهم.

الاستعارات التى تسيطر على حياتنا لا تلفت الأدباء الباحثين فى شئون النقد لأنها فيما يزعمون واضحة وقد يسمونها مبتذلة، لندع ميول الأدباء جانبًا، ولنفكر فى بعض هذه النماذج الاستعارية التى تصور فهمنا لفكرة الحدود والغلبة والتعامل البشرى والمهارة.

إذا تركنا مسألة القراءات المتعددة التى يولع بها نقاد اليوم وجدنا مجالاً واسعًا من التأملات التى تتصل بممارسة الحياة الفكرية والعاطفية والعملية.

لدينا استعارات مفاتيح تحتاج إلى الكشف حتى نعرف شيئًا أكثر وأعمق عن شئون جدالنا واهتمامنا بالغلبة والمسايرة والتقليد والعزوف عن

التأمل. إن أكثر الاستعارات شيوعًا تنبه إلى ما يسود حياتنا المعاصرة الآن من الرغبة فى عدم التوقف وقلة المراجعة والأناة والعزوف عن اتخاذ موقف وما إلى ذلك من مظاهر السلوك غير الإيجابى وغير المهموم أو المتيقظ، نحن نعرف هذا كله لكننا لا نكترث بما نعرف، كيف يمكن خلق اكتراث أفضل ؟

هل نوكل هذا إلى الدراسة الأدبية وحدها، تلك الدراسات التى تهتم غالبًا بالاستعارات ذات المزاج الفردى، ومن ثم تبقى معتزلة لا علاقة لها واضحة بالأنساق الاستعارية الشاملة فى لغتنا أو فكرنا، من حقنا أن نعنى بالعبارات الاستعارية النسقية التى تتعلق بأبنية نشاطنا وتحيا فى استعمالاتنا، وبخاصة تلك التى تصور توجهاتنا السياسية والاجتماعية المعاصرة التى نعيها غالبًا، ولكننا لا ننتفع بهذا الوعى.

نحن نطلق أحيانًا كلمة الاستعارة إطلاقًا توسعيًا يشمل التصورات الكنائية، وإن كانت هذه التصورات غالبًا أكثر مباشرة، لقد درست الرموز الثقافية والدينية التى تشكل حالات خاصة من الكناية، عن أنساق التصور فى الثقافات والديانات استعارية بطبيعتها، والكنايات الرمزية روابط حاسمة بين التجربة اليومية والأنساق الاستعارية المنسجمة التى تسم الديانات والثقافات، إن الكنايات الرمزية التى تنشأ داخل تجربتنا الطبيعية هى وسائل جوهرية تنتج فهم التصورات الدينية والثقافية.

وقد حاولت بعض الفرق التخلص من هذه السمات الاستعارية، لكنها لقيت من عامة الناس وخاصتهم أيضًا كثيرًا من السخط والاعتراض، ومن الغريب أن هذه الفرق لم تكترث بضخامة الاستعارات والكنايات المستخدمة فى التعبير عن السلطة الدنيوية، ولم تعترض عليها، لقد كانت العناية جلها موجهة إلى شئون الدين والاعتقاد.

لم يخطر ببال أحد غرابة أن تسخر الشمس والقمر والليل والنهار والبحر والسحاب والمطر والبرق والرعد والزلازل لوصف إنسان وتمجيده. لقد بحثنا فى تنزيه الله تعالى، وأغمضنا الأعين عن الوثنية العقلية فى مجالات أخرى، ظلت الاستعارات الدنيوية التى تنم عن أوضاع اقتصادية وسياسية واجتماعية قاسية معترفًا بها.

نحن لا نعرف على اليقين شيئًا كثيرًا من استعارات العامة التى عاشت عليها أو قاومت من خلالها هذه التقاليد المنتشرة فى الشعر والتمجيد، كذلك يمكن أن نزعم أن شئون تنزيه الله تعالى ربما تطوى فى داخلها إيماء إلى ضرورة التأمل فى الظلم الاجتماعى، لكننا لا نعرف إن كان هذا بعض المقاصد الأساسية، ومهما يكن فإن افتراض شأن الاستعارة والكناية كمقوم أساسى لجوانب كثيرة عن الثقافة العربية القديمة والحديثة ما يزال بعيدًا، لقد اختلط الدفاع عن الدين أحيانًا بالهجوم على الآخرين من حيث ندرى أو لا ندرى، وكان العقلى والتأملى كثيرًا كناية عن الخوف والعزوف شبه المتعمد عن الخوض فى مسائل المجتمع الحساسة.

لنقل إن وجهًا آخر للثقافة العربية يمكن أن يتضح من خلال اعتبار ثان لما نسميه مجازًا واستعارة وكناية، لكن بعض الباحثين أصروا على اعتبار هذه الأدوات خادمة تقر أمر المعتاد والمألوف والواضح والبديهى.

كان هذا الإصرار تغافلاً عن كثير من شأن المجتمع والثقافة والتحديث، لقد خدم غير المعتاد وغير المألوف وغير الواضح وغير المقبول وغير النافع بأكثر مما نتوهم من خلال استعارات وكنايات.

لقد صادفنا استعارات الشعراء وكناياتهم، واحتفينا بها، وغاب عنا ما فى هذه التصاوير من إخفاء، تسلطت علينا فكرة الصورة الصادقة أو المرآة أو الأمانة الخالصة، أو الرغبة فى إضفاء المناقب الواسعة، قل أن يخطر ببالنا أمر الإخفاء، إخفاء الجبن والبخل والشح والهرب وتكوين أحلام اليقظة، وتكوين أسطورة يعترف بسطوتها فى داخل الشعر لا خارجه. دأبنا على اعتبار أحلام الخيال الفنى جزءًا حقيقيًا من حياة المجتمع الواسع، نسينا أن هذه الأحلام عالم يتحدث عما يتمناه المجتمع بأكثر مما يتحدث عن واقع المجتمع، ونسينا أن الاستعارات والكناية عالم من شعر لا عالم من واقع، عالم يخلقه الشعراء. لقد تصورنا، بعبارة أخرى، نيابة الشعر عن المجتمع تصورًا بسيطًا. آمنا منذ وقت بعيد بفكرة المطابقة.

تصورنا أن قفا نبك طلب حقيقي، وزعمنا أن الوقوف حق، وأن البكاء حق، لم يخطر لنا أن البكاء قد ينوب عن الضحك أو الهزؤ أو السخرية أو النسيان، تصورنا التذكر خالصًا للتذكر، لم نكد نأذن لأنفسنا بأن نقاوم أحلام الخيال الفنى، خلطنا بين هذه الأحلام والأنساق الاستعمارية التى نعيش عليها أو استبعدنا أن يكنى الشعر بالشىء عن نقيضه، استبعدنا افتراض أن تكنى الرحلة عن القعود، وأن يكنى الرضا عن البؤس، وأن لا بأس فى الاستمتاع بالشعر، ولا بأس فى استبعاد بعض الجوانب من أجل هذا الاستمتاع، ولا بأس أيضًا فى أن نجعل عالم الشعر عالمًا من الإحلال والإزاحة، نزيح الجبن والشح ونزيح الرضا والخمول، ونزيح حياة العاديين وحياة من ينفرون من الشعر والحرب والطلل، نزيح الكثير.

لكن من واجبنا أن نذكر هذا الكثير من أجل لحظات دراسية ثانية مهمة أيضًا، كان المجتمع قبل الإسلام وبعد الإسلام يعيش على استعارات أخرى كما تعيش القلة على الشعر وعالمه.

لقد كان عالم الاستعارة والمجاز يشيد من أجل إخفاء حياة حقيقية. لكننا لا نرتاح حتى الآن لفكرة الإخفاء على الرغم من اعتمادنا عليها فى حياتنا العملية، كانت الصورة شبه البدوية المفضلة فى الشعر وسيلة يراد منها الترويج لمناهضة التطور ومناهضة المدنية الحديثة، أو إخفاء هذا التطور.

كانت السلطة محتاجة إلى النقاب، فكانت الاستعارات والكنايات، وكانت السلطة محتاجة إلى تشويه ضمنى لحياة من نسميهم الآن باسم الجماهير أو من نسميهم فى التراث باسم السوقة والعامة، استعارات الشعر وكناياته تدول حول أمرين لا أمر واحد. أمر التمجيد والإعلاء من ناحية وأمر الإزراء والإقصاء من ناحية ثانية، نظرنا إلى شيء وغاب عنا شيء آخر من قبيل إزاحة الناس وإغرائهم بالتواضع والحياة المطردة التى لا تغيير فيها ولا إشباع.

من حقنا أن نعيش فى داخل استعارات الشعر وتشبيهاته ومن حقنا أن نعيش على افتراضات أخرى، فقد كان التشبيه إيذانًا وتلويحًا بما يشبه جمع الثروات، وقبضة السلطة، وإخضاع كل شيء لقوة واحدة.

كانت صناعة التشبيه تقريبًا لصنع المعجزات التى لا يقوى عليها إلا قليل من الناس، لقد أزيحت القوة الفكرية التى يتمتع بها الشعر والتشبيه والاستعارة أو جعلت ثمرة من ثمار السلطة السياسية.

هكذا يطيب لنا آنا أن نثق فى الشعر والبلاغة، ويخطر لنا آنا آخر شيء من الريب الناتج عن إعمال مبدأ الاستعارة والكناية لخدمة أنساق أوسع مجهولة أو مهملة، إننا نقول كثيرًا إن الحياة القديمة التى عاش عليها الأدب العربى كانت حياة الخاصة من ذوى السلطان، ولم تكن حياة الشعب. كانت

فكرة الشعب مجهولة، كل هذا يؤهلنا لكى نذهب إلى بعض الفروض التى توضح هذه القضية العامة.

إذا قال الشاعر للحاكم أنت بحر فقد قال ضمنًا إن كثيرًا من الناس مستنقعات صغيرة راكدة لا تمكن من السباحة والحياة، وإذا قال الشاعر للحاكم أنت أسد فقد قال ضمنًا إن كثيرًا من الناس حيوان صغير من حق الأسد أن يبتلعه، إلا أن يختفى هذا الحيوان بعيدًا.

هكذا كانت استعارات الشعر وكناياته تختفى شيئًا إلى جانب ما تظهره، وتهمل شيئًا إلى جانب ما تعنى به، كانت أقوال الشعراء وتكبيراتهم تصغيرًا وإخفاء لأنساق كثيرة. إن أنساق الشعر ليست سوى عمليات إحلال وإزاحة، كانت استعارات الجماهير وكناياتهم إحلالاً آخر فى أكبر الظن، لكنه إحلال وإزاحة لا يسمع لها صوت، لا تؤرخ ولا توصف ولا يعبأ بها حتى الآن فى قاعات الدراسة.

هذه الملاحظات الشديدة الوضوح لم تستغل حتى الآن بطريقة منظمة لأننا نسبح فى أحلام الخيال الفنى ولا نسبح كثيرًا فى خارجها، لقد غفلنا عما نعرفه ونكرره.

كل فئة تناهض غيرها إن استطاعت، أو تتناساها، أو تكنى عنها، أو تجعلها جزءًا من ممتلكاتها الاستعارية والكنائية، لقد كانت الجملة الاسمية نفسها فيما يظن، جملة فئوية أو جملة سلطة أو جملة تناهض جملاً فعلية بسيطة عابرة زائلة. كان هنا رمزًا جديرًا بالتأمل.

كان الكلام فى التوكيد والقصر والتخصيص والتعريف وتنزيل المتعدى منزلة اللازم، والتقديم، والحذف، كان كل ذلك بمثابة كناية واسعة

الأنحاء تخدم قلة قليلة وتعرض تعريضًا مستمرًا بفئة كثيرة لا تستحق حياتها وثقافتها إشادة من هذا القبيل، كانت حياة الجمهور لا تستحق التوكيد ولا القصر ولا بقية الأساليب التى تطوى فى داخلها اعترافًا شبه صريح بالسلطة أو القوة.

كانت فكرة الدليل التى تستبطن النحو الجمالى والتصوير البيانى تعنى أن كثيرًا من الناس نكرات لا دليل لها من داخلها، ولا تستطيع أن تقوم بمهمة استنباطية مستقلة، نريد أن نلفت النظر إلى الموقف الاجتماعى والعقلى الذى لا يظهر لكل راء وسامع. لقد أوشكنا على اعتبار كثير من القضايا الحرفية مواقف استعارية أو كنائية، مواقف دفاع وهجوم، مواقف إثبات وحذف معًا، مواقف تعريف وتنكير متلازمين إلى حد بعيد.

كان من واجبنا ألا نسرف على أنفسنا فى أحلام الثقة التى تصنعها عبارات تقريرية عوملت بأكثر مما ينبغى من الحسم ووحدة الجهة، لكن النخبة الأدبية المعاصرة ربما حسبت نفسها وريثة القوة الاستعارية الكامنة فى أحلام الخيال الفنى، ربما كانت تجد فى استعارات البحر والشمس والقمر والليل والنهار كفاء قوتها الفكرية. إن موضوعات البحث تضفى على شخصيات الباحثين دون شعور.

لكل بحث هدف، وربما كان هدفى هو بيان صعوبات التحديث، أظن أن لدينا شواهد استعمارية وكنائية غير قليلة على أن التحديث غالبًا ما يكون مظهريًا برانيًا أو تلفيقيًا تناقضيًا أو احتفاليًا مهرجانيًا شبه سياحى، إن المهرجانية أصبحت ملحمًا يشترك فيه التليفزيون والإذاعة وبنية الصحف اليومية الكبرى وبعض الدراسات والتجديدات الأدبية، وحياة النوادى والجمعيات والعرائس والأفراح، والمآتم وغير قليل من الندوات والاجتماعات

والعناية المظهرية بالكرة، فضلاً عن الديكورات المتضخمة، وتغير طبيعة الإعلانات، وطرق تكريم النوابغ، وإحالة التشجيع العلمي إلى مظاهر، وحرص بعض الأثرياء على إقامة مهرجانات وأسفار وطعام وشراب باسم دعاية الثقافة، والحرص المتزايد من قبل فئات مختلفة على تزايد الزينة والعناية الجنونية بالملابس والسيارات، وتضخم ما يسمى الدراسات العليا وتحول الامتحانات الشفهية إلى تحيات وسلام وحفل ومناظر.

ألا يمكن أن تعتبر هذه المظاهر المتباينة والمتآلفة نسقًا استعاريًا ضخمًا يسيطر ويغلب غيره من الأنساق أو يحارب فكرة الاهتمام الجاد القلق، أصبح المظهر الاستعارى ينافس الجوهر، أو يضيق عليه، وأصبح التوسع فى نقل المعلومات من قبيل التوسع فى الاستهلاك وأصبح للمقال والبحث ما يشبه البنية الكرنفالية عن بعض الوجوه، أخذ المفكرون أنفسهم يعنون الآن بإحاطة نشاطهم بجو احتفالى، وأصبح منتهى أمل الباحث أن يقام له حفل بعد حفل بعد آخر لتكريمه أو الدعاية له أو إخراجه من النطاق العلمى المحدود، بدأنا نحول الفكر والكد إلى زينة وزخرف.

هذا يعود بنا إلى فلسفة التعامل الموروثة. يبدأ المفكر مخلصًا لبعض الأفكار، ثم يحول هذه الأفكار إلى أدوات للربح والتجارة أو الإعلان والدعاية أو تجميل الحضور الاجتماعى أو الكسب المادى والخروج من طبقة النشأة والتكوين. هذه ملامح تذكرنا بجو الاستعارة الذى يعتمد على معاملة بعض النشاط فى إطار نشاط آخر، أو ما نسميه فى التراث استعمال الأفكار فى غير ما وضعت له، أو تحويل عملية الفهم إلى تطلية أو المزج بين التقدم والتقهقر، أو محاربة الشكل للمضمون إن أعجبك هذا التعبير.

هذه الاحتفالية المزعومة طريقة من طرق إخفاء النزاع العقلى والاجتماعى تشيع بوجه خاص فى المجتمعات النامية، هذا التعامل يتضمن وجوهًا من التقنية والتورية وما نسميه المجاز المرسل والتشبيه والاستعارة والتعريض وإسناد الشيء لغير ما هو له الذى يسمى فى الاصطلاح البلاغى بالمجاز العقلى أو الاستعارة المكنية، قلت أكثر من مرة إن هذه الأدوات تفيد كثيرًا فى تجلية أنواع من الكيمياء التى لا تقتصر على الاحتفالية السابقة أو توسعها دون أن نلتفت تمامًا إلى هذا التوسع أو الرؤى المتشابكة. تتشابك الرؤية الاقتصادية، وتتشابك الثقافة والأيديولوجيا، والمجالات السياسية والاجتماعية والتعليمية والإعلامية بحيث يصعب أحيانًا إطلاق عنوان موحد، الثقافة إذن مظهر معكرة اجتماعية وسياسية وفلسفية وعلمية.

التشابك أو الأفكار التى تعمل معًا أو الاستعارة بالمعنى الواسع تفضى بنا إلى ما سميناه فى سياق سالف باسم التداخل أو حركة القِدر التى أشرنا إليها.

الثقافة كلمة غامضة تتعرض للتجريد وتخفى ما فى داخلها من عمل أطراف متنوعة قد نسمى بعضها السلطة ونسمى بعضها الجيش والقضاء والبوليس والسجون والضبط الإدارى والمعنوى والأيديولوجى.

الثقافة إذن حركة علاقات متنوعة يضرب بعضها بعضًا أو يراجع بعضها بعضًا، لكننا ننخدع بمعنى مجرد، حينما يقال إن الثقافة هى إعادة إنتاج السلطة فإنما نعنى هذا الاشتباك المرتبط ببعض المصالح، إن تفاعل بعض الأطراف هو الذى نسميه الثقافة أو السلطة، السلطة نفسها مزيج من أعمال المجاز والكناية والتعبير عن الكل بالجزء، وهى مزيج من إسناد الشيء لغير

ما هو له، وإسناد الشيء لما هو له أيضًا، ومع ذلك فالثقافة أو السلطة لا تمل من ادعاء التمسك بفكرة الأصل فحسب.

نستطيع أن نتصور فكرة الثقافة تصورًا أفضل فى ظل المجازية والعلاقات التى لم نفد منها، لنأخذ مثلاً فكرة القطاع العام التى تشبه فصل الكل عن الأجزاء، أو تغليب الكل ومحو الأجزاء أو التقليل من وطأتها، كذلك تفكيك القطاع العام أقرب إلى محو تصور معين للكل والاكتفاء بالأجزاء، المسألة إذن من قبيل التنافس بين ما نسميه الكل وما نسميه الجزء، أو التنافس بين العام والخاص، هنا بداهة مجال بحث واسع عن مقدار ما يحذف ونوع ما يحذف فى كل حال، لا بأس إذن فى تذكر البلاغة حين نبحث أمورًا دقيقة اقتصادية واجتماعية وسياسية، البلاغة القديمة فى بعض مظاهرها لا تخلو من إيماءات إلى عمليات قريبة من السمسرة والتبعية وخدمة مشروعات سلطة معينة واحتفاء شديد بفكرة الضوابط، البلاغة تعبير مجازى عن سوق مقيدة لا سوق حرة.

البلاغة أو الثقافة المعاصرة تختلط فيها الأفكار والسلع والربح والمتاجرة والمهرجانات والبذخ، إننا نشكو أحيانًا الآن مما يشبه القوة المجازية والكنائية التى نطلق عليها كلمات من قبيل التعذيب والتغريب والفكر اللاعقلانى، أصبح من الصعب الآن الدفاع عن الدلالة الحرفية التى نسميها باسم فخم "الرؤية الموضوعية للحياة"، القوة المجازية الآن هى المهرجانية التى تحولت إليها فكرة التسلية، التسلية ترتبط بفكرة الكناية والتورية التى نسميها الإلهاء.

الآن تسود روح العنف فيما يقال. هذه الروح تعنى فقد الثقة فى دلالة موضوعية أو حرفية معترف بها. الآن ترتبط فكرة العنف بفكرة السوق

الحرة، السوق الحرة عبارة مجازية تكنى عن أوضاع المجتمع المعاصر فى نواح مختلفة ثقافية وسياسية، ومع شيوع القوة المجازية والكنائية نحاول كثيرًا إخفاء هذه القوة والاعتماد على التسطيح الذى هو ضد الانحراف أو المجازية، هناك إذن عملان يكمل أحدهما الآخر وإن تباينا فى ظاهر الأمر. بعبارة أخرى بلغت القوة المجازية والاستعارية والكنائية حد ممارسة التسطيح، التسطيح إذن هو التخلى عن فكرة الأعماق.

التسطيح قرين الطاقة البلاغية العاتية، هذه الطاقة التى نعبر عنها من خلال التجارة التى تذكر بحركة الكلمات المستمرة وإخفاء معالم مدلول موحد متجانس يمكن أن يثبت وسط التغيرات الدائبة. التجارة الآن ينظر إليها أحيانًا على مقربة من الاحتفاليات المجازية، الآن تدافع الأوضاع الثقافية بكل قوة فكرة الأصلى، لا غرابة إذا نظرنا إلى تشجيع المراكز الأجنبية فى هذا الضوء، الآن ينظر إلى مفهومات كثيرة نظرة احتفالية، خذ مثلاً فكرة هائلة مثل التنوير. التنوير عندنا تشوبه هذه النظرة أحيانًا، بعبارة أخرى نحارب ما هو أصلى بوعى أو دون وعى، الديمقراطية نفسها تتعرض أحيانًا لما يشبه التظاهر، وحركة المعلومات والأخبار تتدفق تدفقًا عجيبًا ننسى معه ما هو أصلى، التحديث نفسه يتحول أحيانًا إلى هذه الاحتفالية.

هل كانت الروح الجزئية الباحثة عن النفع أو الربح الشخصى على مبعدة من ضياع قضية أصلية، ضياع فكرة المجموع، من الصعب الآن أن نحصى آثار المجازية والكنائية، فقد اختلطت أمور الثقافة والدعاية، شكا بعض الباحثين من التغييب وهو ببساطة مهارة فى استعمال الحذف.

العلاقات المعقدة تستحق انتباهًا أوفى، هناك ظواهر ربما لا نلتفت إليها مثل الورق الناعم المسرف فى النعومة والصور المترفة التى تتزين بها

المجلات الثقافية الغنية، وحرص هذه المجلات على مزيد من أخبار الأدب وأخبار البدع، والتنقل الغريب بين موضوعات لا يجمعها جامع حقيقى، وإنفاق الأموال الطائلة، هذه المظاهر جميعًا تطوى إلى حد ما النظر إلى الأمر الثقافى باعتباره زينة خارجية أو مهرجانًا احتفاليًا، أو دعاية للثراء، أو تظاهرًا بالجمع بين كثرة المال وبسطة الثقافة أيضًا، الآن تكثر المجازات وتفسد علينا الحياة أحيانًا على أقل تقدير، التنوير نفسه مجاز من حيث هو عمل رسمى عُلوى، والتنوير عمل مجرد لا علاقة له بالواقع الاجتماعى، التنوير طلاء أحيانًا يذكرنا بالمجالات الثقافية سالفة الذكر.

مفهوم الطلاء الموروث ما يزال عميقًا فى تكوين اتجاهاتنا وتعاملاتنا الثقافية والاجتماعية، معظم التحديث ليس حركة باطنية متغلغلة عميقة، التحديث يذكرنا من بعض الوجوه بالتعبير عن الوجه الجميل بالقمر، والتعبير عن الكرم بالبحر، وعن الشجاعة بالأسد، هذا طلاء منتشر منذ وقت بعيد، ربما لا تستعمل الآن كلمة الطلاء، وربما نرتاب فيها أيضًا، فقد أصبح أمر كثير يدار باعتباره طبيعيًا. إن المثقفين يستعملون عبارات من قبيل المسرح التجارى، والأفلام المبتذلة والموسيقى الزاعقة والقبح الزاحف على الخضرة، لكن هذه الأوصاف فى نظر جمهور واسع جدًا غريبة أو متكلفة أو لا تتسم بالواقعية.

هناك هوة واسعة بين المثقفين والجمهور، المثقفون يتمسكون بفكرة الانحراف على خلاف الجمهور الذى يتعاطى مظاهر كثيرة بوصفها حقيقة أو عرفًا صار مستقرًا مقبولاً. المثقفون، بعبارة أخرى، ينظرون إلى استعمال المسرح والأفلام والموسيقى والمعمار فى غير ما وضعت له. الجمهور يتقبل

التغير، ويرى المجاز حقيقة، النخبة لا تصل إلى الجمهور، والجمهور على مبعدة عن النخبة.

هناك ما يشبه ريب الجمهور فى فكرة الثقافة، هذا الريب يجب أن يوضح وأن يتناول بطريقة قلقة، هناك اعتقاد واسع بأن الثقافة ضرب من مجازات التجميل الذى ينتفع به بعض الناس، لكننا نستخزى من الاعتراف بمثل هذا الاعتقاد، ربما خيل إلى كثيرين أن الأمر الثقافى أمر مجازى نفعى برجماتى، الآن تسود فكرة التطلية على نطاق واسع، لا تسمى حركات كثيرة تطلية، لكن من الجائز اعتبارها كذلك.

إن عبارة تحلية البضاعة الشائعة بيننا ذات دلالة قوية لكننا نمر بها مرًا سريعًا، إن التطلية ليست دائمًا أمرًا خارجيًا سطحيًا، التطلية كثيرًا ما تكون أدهى من ذلك، فهى تنطوى على كيميائية إخفاء وتقنية أو إغماض وتحريف أو تضليل وادعاء. التطلية فن معقد، وما ينبغى أن تحمل الكلمة دائمًا محمل التهوين أو الاستخفاف. إن كثيرًا مما نسميه تطلية يحمل فى تضاعيفه التهرب من المسئولية الأخلاقية والاجتماعية والفكرية، أو يحمل الخلط بين الثقافة والبراعة الشخصية والانتهازية، وفى كل حال يصعب علينا أن نعرف الوجه الحقيقى، التطلية هى عنفوان التورية والكناية والمجاز.

هناك أبحاث قيمة إذا نظرنا إليها فى ذاتها، لكن هذه القيمة تعتبر، من ناحية أخرى، طرفًا فى علاقة. بعبارة أخرى إن ما هو قيم قد يستخدم بأكثر من طريقة، قد يعول عليه فى تحويل الانتباه عن وضع ثقافى سياسى، أو يراد به كسر حدة طرف ثان قريب فى الزمان، ويحاول الاستبداد بالقارئ، هكذا تكون النقلة الاجتماعية "المفروضة" ذات هدف، نقرأ التعاقب فيكون لنا موقف، ونسهو عن هذا التعاقب فيكون لنا موقف ثان، ليس من الملائم أن

نسهو عن أحد الموقفين، إن الفكرى يختلط بالسياسى التوجيهى، لكن هذا الاختلاط يمكن الإغضاء عنه.

مسيرة الأفكار وتعاقبها يشكلان نظرة خاصة تنم عن كشف كيميائى، هذه الكيميائية تستغل القيمة الذاتية للاتجاه الجديد من أجل تحولات غير منظورة، هنا نتذكر القوة المجازية والكنائية، أعنى أن تتابع الأفكار وتطوراتها لا تنبع من الداخل دائمًا إن صحت هذه الاستعارة. تاريخ الأفكار ليس تاريخًا مستقلاً، الأفكار يراد لها أحيانًا أن يمحو بعضها بعضًا أو ينسى بعضها بعضًا من أجل غايات لا علاقة لها بالأفكار فى نفسها، هناك سلطة القدر الذى يغلى تحاول أحيانًا التدخل فى تغيير مجرى الأفكار أو قطعها بصورة مؤقتة أو ملحة.

من ناحية أخرى أوسع يمكن أن نقدر أهمية دراسات التفاعلات فى الفكر العربى القديم والحديث وعلاقتها بما نسميه الذات أو القِدر الحضارية، تسمى هذه القدر أحيانًا باسم التوفيق، لقد اشتغل الباحثون "بالتوفيق" بين العقل والإيمان، العلم والدين، التراث والمعاصرة، القومية والقطرية، العدل والحرية، هذه النزعة التوفيقية تذكرنا بسهولة ببعض مفهومات الاستعارة، المعنى الشائع للاستعارة فى الكتابات البلاغية والأدبية القديمة والحديثة هو الحسم، لكن الحياة العقلية المعاصرة فى العالم العربى تلفتنا إلى ما يسميه بعض الباحثين اللاحسم، حيث تعتمل نقائض وتعدديات اجتماعية وسياسية وفكرية وتتصارع دون أن تئول إلى "تركيب" واضح جديد، مسألة التوفيق إذن قد تتحقق، وربما لا تتحقق، فإذا تحققت اتخذت أشكالاً مختلفة يسمى بعضها باسم التوسط أو الوسطية التى تذكرنا بطريقة ما بالمفهوم البلاغى القديم الذى نطلق عليه المناسبة أو الملاءمة أو وجه الشبه.

العلاقـة بـين طـرفين إذن علاقـة متنوعـة، هـذا مـا يتـضح فـى مواقـف الباحثين فى الاستعارة ومواقف الباحثين فى مشكلات التوجه العقلى والسياسى العربى، هنـاك افتراضـات غيـر قليلـة بعضها يميـل إلـى تـوازن بـين طـرفين، وبعضها يميـل لطـرف مـن الطـرفين علـى حساب الطـرف الآخـر، المهـم أن الاسـتعارة تطـالعنـا فـى أمـاكن كثيـرة، تطـالعنـا تعقدات هـذه النظريـة، أو رؤيـة العـالم مـن خـلال تفـاعلات مختلفـة لقد اصـطلح كثيـرًا علـى اسـتعمال عبـارة التوفيق، لكن هذه العبارة ليست واضحة تمامًا، ذلك أن التوفيق متنوع، التوفيق فى معظم الأحيان مختلف عن التغيير الجذرى.

الحياة العقلية الحديثـة هـى حيـاة علاقـات متنوعـة تقوم علـى تجـاوز أو تـوازن أو تعـادل أو اختلال لمصلحة طرف من الطـرفين. هنـاك بداهـة أيضًا تجـاوز الطـرفين معًـا نتيجـة لتفجيـر الخلافـات بينهمـا، الأمـر الـذى يـؤدى إلـى مركب جديد منهما معًا، وإن يكن مختلفًا عنهما أو أرقى منهما معًا.

هذا المركـب قـد يـصبح بـدوره طرفًـا لطـرف ثـان منـاقض لـه يفـضى الصراع بينهما إلى تجاوزهما إلى مركب آخر، هكذا تتواصل الصيرورة علـى نحو ما يشير الأستاذ محمود العالم.

المهم أن لدينا متسعًا من الوقت والجهد الذى يمكن أن يبذل فـى تحويـل دراسة الاستعارة من الميدان الاستاتيكى إلى الميدان الثقـافى الـدينامى الأوسع، كانت أبحاث الدلالة الحرفية القديمة أقرب إلـى السلفية غيـر الكيميائيـة المتمثلـة فى البادية والتى تقوم على حياة اقتصادية واجتماعية بسيطة، بعبارة أخرى إن لدينا ما يشبه مقاومة الاستعارة والتفاعلية واتخاذ نمط فكرى قاطع حاسم ملـزم كمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة كما يقول الدكتور محمد جابر الأنصارى.

هنـا يمكـن أن نلاحـظ الفـرق بـين الباديـة والأطـراف النائيـة مـن جهـة والعواصـم والأمـصار ومنـاطق العمـران والمراكـز التجاريـة ونقـاط التبـادل الحضارى والبيئات الساحلية والمختلطـة من أجنـاس وديانـات عديـدة من جهـة ثانية، فى هذه البيئات يمكن أن نرى نظرية ثانية للاستعارة التى لا تخضع بقوة لخدمـة دلالـة حرفيـة حاسـمة، هـذا مـا قـد يـسميه الـدكتور جـابر الأنـصارى التوفيقية، أو ما يمكن أن نعتبره نظرية ثانية للاستعارة تلائم التحضر والانفتاح الفكرى.

أريـد مـن وراء هـذه الإشـارات التـى أفـدتها مـن كتابـات الـدكتور الأنصارى أن أقول إن النظرية القديمة للاستعارة كانت نظرية بدوية ولـم تكن بوضوح نظرية ثقافية حضرية، هذه النظرية الكيميائية الثانية بلاغة لم تعرف بوضـوح فـى التـراث. كانـت أبحـاث اللغـة فـى جانـب ووقـائع الحيـاة فـى بيئـات متنوعة الأجناس والديانات والثقافات فى جانب آخر.

لنقل إن النظريـة القديمـة قـصرت أو غفلـت عـن ديناميـات كثيـرة، لقد رجعت إلى البادية واعية أو غير واعية، وأهملت حياة ثانية معقدة تزلزلت فيها أحيانًـا فكـرة الأصـول أو أبـت الانـصهار فـى المجمـوع الإسـلامى. كـان هنـاك تنـوع فـى تفهـم الأصـلى، وتفهـم المجـازى أيـضًا، هـذه المنظـورات الثقافيـة الدينامية لم تجد من يرصدها.

كان تفهم الكلمة فى البلاغة أمرًا شبه بدوى لا علاقة له بحركة التأويل عنـد الفلاسـفة الـذين أرادوا وصـل الحكمـة والـشريعة أو وصـل المعقـول والمنقول، كـان مفهـوم الدلالـة فـى المنظـور اللغـوى مختلفًـا عمـا جـرى عليـه الباحثون المعنيون بالعلاقة بين العقل والإيمان، بين المدنية والإسلام، بين العلم

والدين، بعبارة أخرى أهملت الدراسة اللغوية والبلاغية ملامح الانفتاح والتحاور والتفاعل مع الآخرين.

كانت الحملات العقلانية إيذانًا بتغيير مدلولات الكلمات الأساسية، واعترافًا بالتفاعلات التى حرمت منها الحياة البدوية. كانت هذه التفاعلات ذات مظاهر مختلفة، بل اجترأ بعض الباحثين على إنكار النزعة التوفيقية ومزيد من الحذف. ما تزال مسألة التفاعلات الكيميائية تختلف باختلاف الباحثين فى مواقفهم من الثقافة الغربية، كانت فكرة الهوية مرنة متحركة أحيانًا فى داخل القدر التى تغلى، وكانت ثابتة أو جامدة أحيانًا أخرى فى خارج القدر، لكن الدراسة اللغوية والبلاغية قل أن تعنى بالتفاعلية، والاعتراف الواضح بالتغيرات الأساسية، لقد قيل كثيرًا إن الأساس ثابت واللواحق متغيرة، حرصنا على ما نسميه الوسطية، ونظر بعض الباحثين إلى هذه الوسطية مرتابين.

المهم أن الكيميائية الناشطة التى تتداول فيها السلطة مع الظروف هى سمة التحديث، لكن التفاعلية تعنى الاعتراف بتغير مفهوم الثابت والمحذوف أو المرجأ تبعًا لتغير مفهوم المصلحة والمثل وتغليب العناية بالنواحى العلمية والمادية على العناية بالنواحى الأخلاقية والروحية، كان تثبيت هذه النواحى الأخيرة قرينًا، فى رأى بعض الباحثين، للتلفزيون. بعبارة أخرى كانت الحرب تدور حول حرص الاعتراف بالثابت، كان الثابت موضوع جدل، وكان التفاعل الجزئى موضوع جدل كذلك، لكن دراسى اللغة والدلالات والمجاز يكتفون بعرض ضيق خال من المشكلات التى تتعمق حياتنا.

إن دارسى النواحى الثقافية أنفسهم يتناولون أحيانًا أمور التفاعلات بطريقة سريعة. كان استعمال كلمة الجمع وكلمة التوفيق غير دقيق، ربما كنا بحاجة إلى إعادة نظر فى أمور أساسية، العلاقات المقارنة ما تزال تقبل مزيدًا

من التمحيص، ربما اكتفينا بعبارات عامة مثل الطابع القومى، والعالمية الإنسانية، والملاءمة بين القانون والإيمان، بين النظام الدينى اليهودى والنظام الدينى المسيحى، ما تزال عبارات أساسية من هذا القبيل تحتمل فحصًا أفضل، إن قولنا عن الجمع بين الدين والدنيا يمكن أن يشرح بطرق مختلفة. كلمة الجمع نفسها تحتمل معانى متعددة طبقًا لتغير مفهوم ما نسميه التفاعل مع العصور.

ليس يكفى مطلقًا أن نستعمل عبارة الجمع بين نظامين مضادين متعارضين هما الآثار الهيلينية الرومانية من ناحية والآثار الفلسفية الهندية والفارسية من ناحية أخرى، تفصيلات هذا الجمع ومقدار ما حذف، وما أثبت وطريقة الأخذ والعطاء، وطريقة تكوين مركب جديد ما تزال تنتظر المزيد، المسألة أننا لا نصبر دائمًا على استيضاح المظاهر المختلفة للمقارنة والتفاعل، لقد استعملنا عبارة المشروع التوفيقى الضخم بين العنصرين الحضاريين المتعارضين فى التاريخ الآسيوى الأوروبى القديم والوسيط، وهما العنصر الهيلينى "اليونانى والرومانى" المنتشر فى الشرق الأدنى، والممتزج بالتراث السامى والمحلى السورى، والعنصر الشرقى الآرى الناتج عن الحضارتين الآسيويتين الهندية والفارسية بنزعتهما الصوفية من ناحية والعملية من ناحية ثانية.

كان المقصد أحيانًا من هذه العبارة هو التوكيد على إزالة المفارقة بين طرفين رئيسيين. كان الولع بفكرة إزالة المفارقة واضحًا، ما يزال هذا غالبًا علينا حين نتصور أمور التفاعل، نحن نسعى غالبًا فى الدراسة لإيجاد مفهومات تقوم على التوتر والاستشكال بصفة واضحة.

بعبارة أخرى نعامل الأنساق معاملة ساكنة، لقد تشيعنا كثيرًا لفكرة وحدة الحقيقة لا غليان القدر أو الجمع بين المتعارضات فى بوتقة الاتفاق، هذا الجمع هو نفسه تقريبًا ما عبر عنه فى البلاغة العربية باسم ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به، بعبارة أخرى إن الميل إلى إزالة المتعارضات هو ما يسمونه تحويل الوحدة المتضاربة إلى وحدة شبه بسيطة.

ما تزال فكرة التخلص من المتعارضات تلح علينا، ما نزال نعتبر هذه المتعارضات عنادًا أو تهكمًا أو عجزًا أو عملاً غير أخلاقى، هنا نتذكر فكرة البلاغة فى تحويل المتعارضات والخلاص منها تحت عنوان فكرة التشبيه. كثير من الدراسات الباحثة فى شئون التوفيق بين المتعارضات يذكرنا من بعض الوجوه بالمنطق البلاغى القديم أو منطق تحويل المتعارضات إلى متجانسات، نسينا أحيانًا الملاحظات المتعلقة ببقاء التغاير إلى جانب المناسبة. كان همنا هو إزالة التوتر، كنا نعترف بالتفاعل ثم نهفو إلى إيقاف هذا التفاعل، نهفو إلى الحركة، ونتطلع إلى السكون، نؤمن فى بعض السياقات بالتعددية ثم نتخلص بطريقة شعورية أو لاشعورية من هذه التعددية ونتوجه إلى وحدة.

نحن إذن لا نطبق التعارضات أو لا نعترف ببقائها، تغرينا كلمة الجمع والتوفيق والاتفاق، نذهب بها بعيدًا. هذا النمط الفكرى هو السائد فى أبحاث الثقافة والبلاغة.

فاتنا أن ندرك المفارقة بين النظر والعمل، بين الفكر والواقع. أردنا باستمرار تجاهل هذه الظاهرة، لنقل إن فكرة التصالح والانسجام كانت أحيانًا قريبة من إطفاء غليان القدر، لم نشأ الاعتراف الأساسى بالتوتر والاختلاف لم نفهم مسألة الجمع فى هذا الإطار، كيف استولى علينا مفهوم الدمج والتوحيد المطلق بين الأفكار.

كيف ساغ لنا أن نفهم عبارة أساسية من قبيل الجمع بين الدين والدولة فى ضوء الإضافة الساذجة لا ضوء التفاعل والتغيير الكيفى لكلا الطرفين، كيف كان منظور اللغة والنحو مقاربًا إلى حد ما لمنظور ثقافى ساكن يتعمق عقولنا دون أن نشعر. كيف غاب عنا أن نتصور فكرتين تعملان معًا فى داخل القدر السابقة، المهم أننا راعينا قوة الجذب وحدها غالبًا.

إن محاولة التلطيف من فكرة الاختلاف نفسها لا تخلو من توتر، بعبارة أخرى إن العناصر يغير بعضها بعضًا والبنية لهذا ليست مفهومًا ساكنًا، المفهوم الجدلى أو الحوارى أو التعارضى كامن فى سياق التآلف والانسجام.

أنا لا أتصور السياق الحضارى فى ظل وحدة ساكنة أو تآلف مطلق، أو غيبة المفارقات والاختلاف والتوتر. لقد طبقنا نظرية التشبيه والاستعارة القديمة دون مسوغ واضح، تصورنا الوحدة بغض النظر عن التنوع والتضارب، وتصورنا هذا التضارب مع نظر إلى محاولة التخلص منه. لقد بسطنا الحياة والعملية الثقافية أحيانًا على نحو ما بسطنا تحليل المجاز والاستعارة والكناية، ربما خفنا من التناقض أكثر مما ينبغى، ربما نسينا أهمية الصراع الذى يسميه الإسلام باسم الجهاد، لم نطبق فكرة الجهاد تطبيقًا ثقافيًا، لم نعترف بأهمية المجاهدة اعترافًا واضحًا، أخذتنا حدة الرغبة فى تقرير أمر واحد ساذج نقى لا أمر جهادى صراعى متوتر. هذه هى نقيصة نظرية الاستعارة التقليدية.

بعبارة واضحة إن الانسجام أو الاستقرار أو الانفتاح أو التسامح لا يخلو من اختلاف وتوتر، لكن الاختلاف أو التوتر لا ينفى إمكانية الحسم، سوف يظل الحسم نفسه أمرًا متوترًا بمعنى ما، ليس معنى هذا أننا نرحب دائمًا بشبكة متداخلة ومعقدة من الأضداد، إن الإلحاح على الأضداد ليس أمرًا

ضروريًا، إن الضدية نفسها تتحرك وتتخلى عن بعض سماتها. قانون الحركة هو هذا، بعبارة أخرى إن مسألة الأفكار التى تعمل معًا يمكن أن تدار بأساليب مختلفة، يمكن أن نحذف فى بعض الظروف بعض الأفكار من أجل حسم ضرورى. ليس لمسألة عمل الأفكار معًا قانون موحد.

ليس من واجبنا أن نجعل العمل الثقافى سعيًا وراء نوع من التوحيد المصفى، العمل الثقافى لا يتجه الآن نحو الوتر المنفرد. لقد كان تصور العمل الثقافى فى بعض التراث خاليًا من الصراع، كان، فيما زعمنا، صورة الميل إلى ما تعودنا عليه من دلالة حرفية. ربما كنا حتى الآن نتحدث عن جدلية الصراع نظرًا أكثر مما نمارسها عملاً. كانت مسألة التوحد غالبة وكان التصور البلاغى القديم للثقافة. كانت معالجتنا للتجارب خالية من الاعتراف الواضح بأهمية القلق والتوتر، كان الأغلب على العقل فى التراث ما يشبه المعتقدات النهائية، والطابع المذهبى.

لقد كان هناك تحيز غريب لكل ما هو مستقر، أو تحيز غريب ضد المعاناة. كان الأمن فى ناحية، وكان القلق فى ناحية ثانية. كان ما نسميه التوفيق عملاً ضد القلق والتوتر. كان التوفيق حسمًا وتقريرًا وإزالة للحركة الداخلية، كانت الفلسفة مفهومًا لا يخلص تمامًا للقلق والتوتر. وكانت التجربة الدينية، وكان علم الكلام وكان النقد الأدبى وكانت البلاغة، وكانت التجربة الأخلاقية أيضًا. كان كل تصور للدفع والإيجاب منفردًا وساذجًا. وكان التغلب على المتعارضات فى كل ميدان شريعة. لقد رمزت البلاغة وتحليلات المجاز والاستعارة لحالة ثقافية لا تطيق غير الاتساق والطمأنينة الداخلية والانسجام مع الذات. ربما تصورنا الوئام تصورًا وهميًا. هذا ما يتضح فى فحص اللغة والتعامل الذهنى أو الثقافى على غير الطريقة الكيميائية.

الصورة المستوية هى لباب النظر البلاغى وما يشبه التشريع الثقافى الذى يضيق بالمصادمات والاختلافات وتغيير المواقع. هذه المصادمات اعترف بها كثيرًا من الناحية العملية والنظرية، لكن بعض القضايا العامة حول مفهوم التفاعل الحضارى ربما تتنكر لهذه المصادمات، تلك محنة القول بالوئام والتشبيه. لقد غلب علينا فى العصر الحديث الاعتماد على ما نسميه انصهار الأضداد فى مزيج عضوى، وغلب علينا تقدير الطمأنينة والانسجام مع الذات. ضقنا بالتباينات، وربما كنا لا نحسن التعامل معها، ولا نحسن إقامة دفعة للحياة الثقافية من خلال التغير والتشكك. المسألة أن فكرة الأسس الوطيدة الثابتة تغلب على عقولنا، نحن لا نفرق كثيرًا بين أسس مادية وأسس صورية. كانت مسألة وضع المتباينات فى تركيب أو سياق موحد تؤدى وظائف متضاربة. لكن هذا لا تلاحظه البلاغة. البلاغة قريبة من الإيمان التقليدى الملتزم الذى لا يستريح ولا يثق فى غليان القِدر.

إن العلاقة بين المتباينات، بعبارة أخرى، مسألة تستحق المزيد من البحث الثقافى العربى. لكن فى معظم الأحيان نقع فى قبضة ما يشبه الاستعمال الثابت أو الأساس اللاكيميائى للكلمات. نحن إذن لا نؤمن بمبدأ التعريفات المتعددة، ربما نحاول أن نوفق بين استعمالات الكلمة أو الأفكار المتباينة. لدينا ميل إلى تحويل المختلف إلى المتفق أو تحويل المتنوع إلى موحد. هذا ما نسميه التوفيق. التوفيق يعنى فى نهاية الأمر اطّراح مبدأ التعريفات المتعددة جانبًا. التوفيق والصهر والإدماج والتوحيد كلمات متقاربة يراد بها أحيانًا التخلص من التنوع أو الاختلاف. هذا ميل يسيطر على عقولنا، إننا نعتبر مزية الحضارة العربية هى هذا التوفيق الذى يقضى على التنوع أو يأسره أو يهذبه. قلت من قبل إن المشكلات ليست أشياء يمكن أن تختفى إلى الأبد، ومعالجتها باعتبارها أشياء تخل بصورة نهائية أدل على الحماقة لكنها حماقة مألوفة.

الفصل الرابع

مواقف تصنعها مجازات

إن كثيرًا من أمر الحياة المعاصرة يمكن أن يؤخذ مأخذين اثنين أحدهما تسميه البلاغة حرفيًا ويسميه المحدثون موضوعيًا، والثانى هو المأخذ المجازى أو الكنائى. إن الحياة المعاصرة لا تعتمد على الشفافية وحدها. الشفافية لا يمكن أن تنهض بجميع الوظائف. الوظائف نفسها متعارضة ومتكاملة. خذ مثلاً هذه العبارة: النظام السياسى العراقى بقيادة صدام حسين لديه أسلحة دمار شامل مما يمثل تهديدًا خطيرًا للأمن القومى الأمريكى: هناك من يأخذ هذه العبارة مأخذًا حرفيًا، وهناك من يعتبرها مجازًا.

الآن يختلط الوعى السليم والوعى الزائف، وتختلط الحقيقة والمجاز، التصريح والكناية، فى مستويات كثيرة. الآن يشيع الوضوح والغموض الشديد. ليس هناك نظام سحرى يقضى الوضوح والغموض الشديد. ليس هناك نظام سحرى يقضى على التلاعب واختلاق المشكلات والاستغلال وإخفاء الأسرار، إن امرًا كثيرًا ينتظر الباحثين فى شأن البلاغة فى خارج الدائرة الأدبية التى استهلكت نشاطًا كثيرًا.

ما نزال نعبد الروعة الجمالية والنفاذ البرىء والصدق الخيالى وتبجيل السر، والتعاطف والمشاركة وما إلى هذه العبارات الجذابة.

يجب أن نتحلى بالصبر والشجاعة فى مواجهة وظائف ثانية للعمل المجازى، وظائف التحيز والمنفعة والنضال العملى والفكرى والغلبة والتمويه والتشمم والذكاء الذى لا تحصنه الاعتبارات الأدبية. لقد ضيعتنا أبحاث جمالية كثيرة أو صرفتنا عن وعى أفضل بما يجرى حولنا. إننا منغمسون فى مجازات كثيرة تنفعنا أو تضرنا، تجعلنا نرى ما نشاء أو ما يشاؤه غيرنا. إننا لا نولد لنكون شعراء. إننا نولد لكى نصنع مجازات ثانية تصنع المسافات والنقاب والتستر والدهاء والحذاقة.

الذين ينتصرون هم الذين يحذقون استعمال المجازات، المجازات تصنع مجد الدنيا لكن الأتقياء يقولون إن المجازات لا تصنع مجد الآخرة. غير الأتقياء يتهمون الأتقياء ومجازاتهم. كل فريق ينظر إلى نفسه باعتباره صانع حقيقة، الآخر هو المجاز فيما يقول بعض الباحثين. لكن معظم دراسى الأدب يتعاملون مع الاستعارة تعاملهم مع باقة من الزهر أو أسلوب من الرقص التوقيعى أو مجموعة متناغمة من الأصدقاء أو حفل ترفيهى، أو إحالة البشر إلى حالة من حالات الطبيعة الوادعة. هل نتجاهل غير قليل من الخبرات القتالية والمقاومة وأساليب المواجهة، فقد غرنا الشبه ومفهوم الخدمة النظيفة، والتكامل السهل، والقوة البريئة. نسينا أن كلمة الاستعارة (كلمة النقاش): ترتبط بفكرة المعركة.

نسينا أن نتناول الاستعارة فى ظل النقاش والدفاع والهجوم والبحث عن نقاط الضعف، وإصابة الهدف والفوز والخسارة وما يشبه إطلاق النار واستخدام إستراتيجية معينة وإسقاط بعض الجوانب. يمكن أن ننظر إلى الاستعارة فى الدنيا نظرتنا إلى جدل وتخطيط وغزو لبعض المواقع.

الاستعارة الآن حرب، والحرب استعارة. الاستعارة من الناحية الأدبية رقص حوارى أو نحو متناغم أو اتزان وجمال، هذا شىء غريب الآن لا نستطيع قبوله فى كل مجال، ولا يمكن أن ندافع عنه باستمرار فى مقام الحديث عن الاختلاف بين الثقافات . إن معجم الأدب معجم خاص وهمى أو مثالى.

فى وسعنا أن نعيد قراءة نماذج أدبية كثيرة على مبعدة من هذا الوهم، وأن نتبين كيف يكون فيها الجدل والقهر والحيلة والدهاء. إن العبارات لا تتداعى فى الذهن لشبه بينها، بل تتداعى لتقوية بعض المواقف على حساب بعضها الآخر، هذا الشبه أو التجانس كثيرًا ما يكون مجرد حيلة مخادعة، إن التناغم الظاهر مجرد جانب من جوانب أخرى تدخل فى الاعتبار، التناغم أشق مما نتصور، وليس هناك ما هو أقرب من الجدل الكامن فى ثنايا التوافق. الإنسان مقاتل بطبعه، مختلف، أو مناهض.

وقد قام الشعر العربى فى العصر العباسى من خلال إصراره على تناغمات كثيرة بعملية خداع كبيرة تومئ إلى ما فى الحياة وعلاقاتها من تكلف أو صنعة أو تمويه. كان أبو تمام فى بيته المشهور الذى يتحدث فيه عن رقة حواشى الرجل المتحضر معبرًا عن درجة من النعومة غير العادية. النعومة المجازية التى طرأت من أجل تحقيق أغراض لا يحققها العنف والصلابة القديمة. ومثل هذا كثير. كان الخلاف حول الاستعارة خلافًا بين بداوة مباشرة بادية العناد وحضارة غير مباشرة بادية النعومة. كان جهد أبى تمام جهد من يتعقب ثقافة حديثة لها باطن ولها ظاهر، لها جدل باطنى أدهى من خصومة البادية السطحية.

الحياة المتحضرة عير الحياة البادية. إن كثيرًا من التمويه أو تحسين القبيح فى العملية الاستعارية أو تخبئة المعارك أو المكر الجديد يمكن أن يكون

موضوع ملاحظات ثانية تقلب ما نعرف حتى الآن من شان الشعر العربى والثقافة العربية أيضًا. إن بعض التقليل من شأن التناغم أو بعض الريب يمكن أن يفترض فى ملاحظات كثيرة أدبية وثقافية. إننا بصدد الدعوة لتغيير مفهوم الاستعارة من أجل توضيح جوانب عزت علينا حتى الآن. لقد تصورنا اليسر دون العسر، وتصورنا التناغم دون الشجار والتباين وتصورنا الإضافة دون الثغرات.

لقد عكفنا على معجم خاص وثقتنا به أكثر مما ينبغى. لقد كان تحسين القبيح تطلية له لا علاجًا شافيًا. كان من الضرورى أن نحاول محاولة ثانية فى تفهم المعانى التى نسميها حرفية، والمعانى التى نسميها استعارات ومجازات سوف تتغير صورة أفكار أو اعتقادات كثيرة. سوف تكون الصورة مركبة ومعقدة ونضالية بمعنى ما. سوف يكون للتعمق وجه ثان لليل فيه مكان إلى جانب النهار، وسوف يكون لفكرة الانقباض والانبساط التى كشفها عبد القاهر أبعاد ثانية. سوف تكون هذه الفكرة مجازًا لا مجرد وصف مادى. سوف يكون للتحديث القديم والتجديد المعاصر أو الحديث شأن أعمق وآفاق غير الآفاق المعهودة.

سوف تتغير تصوراتنا لما نسميه الأصولية والسلفية والليبرالية والعقلانية. سوف يكون الماء أكثر اضطرابًا، وسوف تكون الأفكار أكثر تداخُلا، وسوف تكون الانقسامات الحادة أقل. سوف تتبدى لنا قسمات أخرى من التقدم أو صعوبات التقدم. لقد بسطت أمور كثيرة من خلال تصور خاص لفكرة النخبة وتجنب الجدل بينها وبين القارئ أو الجمهور العادى. لقد روجنا لفكرة الحقيقة. اعتبرنا الأصولية والسلفية حقيقة، واعتبرنا الليبرالية حقيقية، وكذلك اعتبرنا سائر المقولات. لم يخطر لنا أن نناوش فكرة الحقيقة.

لم يخطر لنا ما فى التوجهات الحديثة والقديمة من مجاز وكناية واستعارة وما إلى ذلك. لدىّ خاطر غريب أن فكرة التحديث لا تخلو من تبسيط. لدينا ولع غريب متزايد بفكرة الواقع أو الحقيقة. التراث عندنا واقع، والتحديث واقع، والواقع هو الدلالة الحرفية.

إننا نتوهم أشياء عن المادية والمثالية فى ظل الاعتقاد الراسخ، أو الدلالة الحرفية. إننا أمام فروض أخرى تنطوى على إدخال البعد اللغوى فيما نسميه الواقع وما نسميه الأفكار. لقد هوجمت الفلسفة المادية، وهوجمت الفلسفة المثالية. كان مغزى الهجوم هو الاعتراف بمجازية اللغة أو تفاعلها. هناك الآن دعوات طيبة إلى تعديل النظر، والتنبه إلى أهمية اللغة، والعلاقات الجدلية. العلاقات الجدلية هى تسمية أخرى للعلاقات الاستعارية المتباينة.

لكن هذه العلاقات تخبو حين نقول مثلاً إن النظر إلى الماضى مشتق من النظر إلى الحاضر. ما معنى كلمة مشتق؟ هنا نستعمل بعض معانى كلمة الاستعارة، أو نجعل الحاضر أصلاً والماضى تبعًا. هذا وجه من وجوه كلمة المقارنة. المهم أن نتحرك وسط علاقات متباينة. كلمة الحاضر أو الماضى نفسها هى كلمة مجازية. هناك دائما أكثر من ماض وأكثر من استعمال لكلمة الحاضر. لكنّ لدينا ميل متأصل إلى أن نجعل الحاضر شيئاً واحدًا وأن نجعل الماضى أيضًا. هذه مرة أخرى عقيدة الدلالة الحرفية.

يعول السلفيون على رؤية الحاضر من خلال الماضى، هذا أحد معانى الاستعارة، ويعول المجددون أو الحداثيون على رؤية الماضى من خلال الحاضر. هذا معنى ثان للاستعارة، فى الحالتين معًا لا تترك الأفكار للعمل معًا بطريقة حرة. هذا معنى ثالث. نحن نتحرك فى الجدل الدائر بيننا عن التحديث حول استعمالات مختلفة لكلمة الاستعارة. بعبارة بسيطة يجب أن نعى وعيًا

أفضل ما نقوم به، وأن نقاوم ما يقرب من عملية استبدادية تحكمية تتولد من خلال فكرة المعركة التى تحبذها الصفوة على الخصوص. المعركة لا الرقص هى طابع التحديث، وهى بداهة طابع السلفية. ليس فى وسعنا أن نفطن إلى تحركنا من خلال المعارك. فى وقت مضى كانت فكرة الرقص أوضح. مغزى هذا كله أن الاستعارة يمكن أن تكون بابًا لوضع المناقشات الحالية فى إطار آخر، ما يحول دون ذلك هو، فيما أتصور، ميلنا إلى معالجة الأفكار باعتبارها أشياء أو صورة مطابقة.

لكن كلمة التحديث نفسها حمالة وجوه فيما يبدو، وهى تُستعمل فى بعض المقامات استعمالاً لا يخلو من الكناية. من ذلك بعض السياقات التى تدور حول الخطاب أو الفكر الدينى. إن كلمة التحديث تنم أيضًا عن موقف معين تجاه ما يسمى مصلحة الجماهير، أو موقف قبول استبداد النخبة إذا جاز استخدام هذا التعبير. فى سياق الكلام عن التحديث يتم التلاعب بكلمة الموضوعية وكلمة العلمانية وكلمات أخرى.

إن مصالح كثيرة تتخذ من الموضوعية رداء يخفى كنايات: الموضوعية والتحديث والعقلانية والإصلاح والديموقراطية مسرح واسع لتبادل بعض الاتهامات وبناء معركة أو معارك، والمعارك كنايات ومجازات. قل أن نفرق بين ما يمكن تسميته تحديث النخبة، وما نسميه تحديث الجماهير: إن النخبة تحذف الجماهير، والجماهير تتناسى النخبة. أفكار النخبة كناية عن استبعاد الجماهير واعتقادات الجمهور لا تخلو من من كناية عن إهمال النخبة.

بعبارة أخرى إن الأفكار التحديثية تقوم على ضرب من الاستبعاد، يقل أو يكثر. ولكن هذا الاستبعاد لا يحظى بدراسة أو اعتراف كاف. إن أفكار التحديث تستخدم لأغراض ربما تختلف باختلاف البيئات. التحديث كلمة قد

تكنـى فـى بعـض الأوضــاع عـن اصـطناع الكـلام المنمـق الـذى لا يـصطنعه الجمهور. هذه ملاحظات يسيرة. التحديث قل أن يعتمد علـى التأمـل من داخل الأوضاع الحقيقية.

التحـديث يـرفض بـسهولة، ولا يقـيم جـدلاً واضـحًا بـين الأطـراف المتعارضة. التحديث عبارة كثيرًا ما تقوم على التحيز، التحديث قل أن يلاحظ المناوشة بين النظر والعمل، بين الطلاء والتكوين الداخلى. التحديث يفهم كثيرًا فـى ظـل المعنـى القديم للاستعارة. بعبـارة ثانيـة نظـر إلـى التحـديث فـى ضـوء سلطة تنسخ سلطة لا ضوء حوار متميز من المناظرة والسعى نحو الغلبة.

التحديث يفهم فى ضوء التحديد السماعى لمدلول كلمة أو كلمات بأكثر مما يفهم فـى ضـوء الاستنبات الـداخلى للمعنـى. التحـديث إذن يطبق النظريـة القديمة فى استعمال الكلمة بأكثر مما نعترف بـه. التحـديث لـم يكـن يعتمـد علـى فقه استيعابى دقيق للاستعمالات المختلفة الكثيرة للكلمات المهمـة. لقد تـصورنا معانى الكلمات والمواقف فـى ظـل تحكـم شخـصى أو فئـوى، وأهمـل كـل شـىء آخر. التحديث لم يكن من همه أحيانًا غرس الأفكـار فـى قلـب الكلمـات العاديـة. التحديث آخر الأمر كان ينظر إلـى نفسه باعتبـاره أفكـارًا مجـردة لا ممارسـات تتقلب يمينًا ويسارًا، تتصدر الاهتمام آنا، وتكتفى بموضـع شبه جانبى آنًـا آخـر، التحديث إذن كان تثبيتًا يناهض تثبيتًا آخر.

كان التحديث عملاً متعددًا يناقض بعضه بعضًا، كان اشتراكيًا أو نوعًا مـن الاشـتراكى، وكـان متعففًـا عن هـذا، كـان أشـياء كثيـرة، وكـان فـى معظـم الحيان قاسيًا لا يرحم المناوئين.

كان فى التحديث بقية من حساسية السلطة المفردة التـى عنـت البلاغـة القديمـة. كان التحديث مجازًا مصابًا بالتوكيد أو المبالغة القديمـة، أو حالـة تـشبه

القصر أو التخصيص، كــانت البلاغة القديمة ذات أثر فـى توجيه التخصيص على خلاف ما نتخيل. لـنمض نحو ما يمكــن اعتبـاره لغويـات التحديث التـى تلقـى ضـوءًا علـى المبـادئ العامـة أو تـضعها فـى إطـار عملـى متـضارب ومتشعب.

لغويات التحديث تعنـى، كمـا أشرنا، ملاحظـة المفارقـات المتباينـة بـين المبادئ والممارسات، لقد تـصورنا التحديث فـى ظـل مـا يعرف باسـم الحقـائق العارية ـ الحقائق العارية فكرة تتسلط علينا فـى ميادين كثيـرة بطريقـة تـذكرنا بتفرقة الفلاسفة المسلمين القدماء بين بحث الماهيـة ومـا يسميه هيجل التفكير التمثيلى أو الاستعارة. لقد ورثنا مشاعر حول العلاقة بين الاستعارة أو المجاز والتغطية والتجميل. على هذا النحو أصبح مبحث التحديث مثل مبحث المجـاز، عاريًا من الجدل بين المجرد والمجسم، بين المادى والمعنوى، ما يزال جمهور الباحثين العرب فـى التحديث ينظرون إلـى العمل البلاغـى المجازى باعتبـاره حلية أو خطأ فكريًا أو مجرد نزعة أدبية.

إن الذين يتحاشون الفكر الاستعارى أو التفاعلى أهملوا غير قليل من صعوبات التكيف وبعض أساليب الجمع بين المتباينات، وغير قليل من الجمع بين توجه علمى صارم وتوجه غيبـى، والتعود علـى الجمع بين الغربـى واللا غربى، فضلاً عن اعتبار الأفكار شبه أساطير متحركة.

بعبـارة أخـرى قـام فكـر التحـديث علـى الحـذف مـن ناحيـة ومـا يـشبه التـضخم أو التفخيم مـن ناحيـة ثانيـة. ظـل العـالم العربـى يتحـرك بـين مواقـف متباينة، ينظر إلى التحديث ويتطلع أيضًا إلى غيره. وظل المعنيون بالتحديث فـى أوديـة النظريـة. لنقل إن النظريـة لـم تـستطع الاعتـراف الـصريح بمكـان للمجاز والاستعارة.

هناك إذن ظاهرة تستحق التأمل، هى عزوف فلاسفة المسلمين قديمًا وحديثًا عن تحركات غير قليلة للكلمات بحجة البحث عن حقائق لا مجازات، لقد وقع صدام هائل بين المتنكرين للمجاز والمعترفين به، وبدأ فى هذا الصدام خوف مبالغ فيه من فكرة التزييف. بعبارة أخرى اختلط مبحث المجاز بمشاعر الصيانة القومية ومدافعة التطورات العنيفة. وما يزال لهذه المشاعر شأن كبير فى العصر الحديث حاول التحديث الإغضاء عنه. وكانت النتيجة العملية معروفة، استحال التحديث إلى ملابس تتسم بالأناقة والجاذبية ولكنها لا تقى دائمًا من الحر والبرد إذا استعملنا هذا المجاز. تخوف الحداثيون وغير الحداثيين من المجاز، وبقى شىء واضح من المجاز فى قلوبنا.

بعبارة أخرى تحاشى الحداثيون اعتبار الحداثة نصًا لا فكرة، وبلاغة لا منطقًا، وقوة عملية لا مجرد بيان فلسفى، إننا لا نغض النظر عما أصابنا من جراء التعلق بعبارات حملت على الحقيقة، وخفى ما فيها من مجاز، ولا نغض النظر أيضًا عن التأثيرات غير المرغوب فيها والناجمة عن الخلط بين الحقيقة العلمية والمجاز الدينى والإثارى. لكن هذا كله شىء وحسن استخدام مفهوم المجاز شىء آخر، لقد عرف تاريخ الفلسفة نقاشًا واسعًا واختلافًا كثيرًا حول تعريف المجاز ومكانته ومدى الاستغناء عنه والانتفاع به. الآن ينظر إلى الأفكار والنصوص على مقربة من الاستعارة والمجاز. المجاز الآن لا يخيف، ولا يتنكر له كثيرون، لا يخلط أحد بين العلم الدقيق وما سواه من النشاط العقلى. لكن أنصار العلم الدقيق ليسوا جميعًا متسامحين، كذلك أنصار المجاز ليسوا جميعًا عارفين بقدر العلم الدقيق.

الحداثيون عندنا يشبهون البلاغيين القدماء أحيانًا من حيث لا يشعرون. الجماهير محتاجة إلى مجازات، ينبغى ألا نقلل من أثرها، الجماهير محتاجة

إلى قوة دافعة، قوة تحول النقد والعقلانية إلى ممارسة حية. هل استطعنا أن نحمي أنفسنا من المجاز، وأن نثرى أنفسنا وعلاقاتنا من خلال المجاز؟ مشكلة الحداثة هى هذه فيما يخيل إلى بعبارة ثانية إن الحداثة لم تقدر تقديرًا واضحًا خوف العربى من الفقد الذى يبطن السرف فى طلب التشابهات والنيابات. الخوف من الفقد لم يعالج حتى الآن، بل لم نفطن إلى وجوده وأثره، تبرأت الحداثة من هذا الخوف فى الظاهر على الأقل. وبقى جمهور واسع يمالئ الحداثة ويرتاب فى أمرها، كان الخوف من الفقد فرضًا يكاد يكون مستبعدًا.

الحداثة إذن حالة لا تقدر تمامًا الصعوبات العقلية والنفسية. هذه الصعوبات ما تزال موضوعًا قابلاً للمزيد من المتابعة والتحرى. كان الفقد فى الفكر عنصرًا أساسيًا فى كثير من الأحيان، وكان الخوف منه يداوى مداواة سطحية من خلال التسليم به. كانت أبحاث التشبيه والمجاز والكناية تحارب بطرق معينة فكرة الفقد أو الخوف من الفقد. بقى الفقد وخوف الفقد غائرًا فى عقولنا، لقد استطاع الفكر العربى منذ وقت بعيد خلق طلل نخافه ونسلم به. كان الفقد إذن نقطة بدء، وكان القول فيه علامة نضج. لم ينشأ الطلل من ظروف مادية فحسب، وإنما نشأ من خلال ظروف عقلية أيضًا.

كانت الرحلة المشهورة المستمرة خوفًا من الفقد، وكلما نادت الحداثة بما يشبه الرحلة دب الخوف القديم فى عقولنا كان التحول إلى الثقافة الغربية يعنى إنكار الطلل العقلى أو يعنى مفهوم الرحلة المدمّر من بعض النواحى. كان خوف الفقد منبت البلاغة العربية وتفصيلاتها وملاحظاتها الدقيقة، وكان التبرؤ من هذا الخوف منبت الحداثة.

كان الإعجاب القديم بالإيجاز أيضًا أشبه بمداواة الفقد والاعتراف به فى آن. كانت الإطالة أو الإطناب أو تتبع الجزئيات الكثيرة من هذا الباب.

إن البلاغة إذن لا تستغني عن افتراضات تتعلق بالصعوبات، لا تتعلق بأمور اليسر والسهولة. لقد افترضنا للسهولة مكانًا غير حقيقى فى الفكر العربى، آفة الحداثة أنها لا تعلم من شأن العقل العربى ما يكفى. تصورت الحداثة ما يعارضها فى شكل جمود، وتخلف لا شكل صعوبة وعسر أو أزمة. هذه سذاجة الحداثة من بعض النواحى، أنها لا تقدر الخوف من الحذف والفقد، وربما زعمنا أنها لا تقدر الولع الباطنى بالحذف والفقد أيضا. ماذا يعنى تكرار الشعر العربى بعضه بعضًا؟ ماذا يعنى ولع البلاغة باللزوم؟ ماذا يعنى الحرص على الإيجاز آنًا وتعداد الجزئيات والإكثار منها ومحاولة القبض عليها آنًا آخر؟ هذه أسئلة لا يجاب عنها فى دائرة الكلام عن الجودة والرداءة. الجودة والرداءة كلمتان عاشتا فى ظل تجاهل الأسئلة الصعبة. احتمت الحداثة فى كل مراحلها بفكرة الجودة، وعابت ما دونها.

أضل الحداثة ما يشبه التقويم البلاغى الذى كان يتحاشى البحث فى الصعوبات التى تمثلت أكثر من مرة فى الخوف من الفقد الذى يلتبس بالتلذذ أو الحرص على بقاء كل شىء دون أن نجرؤ على حذف الكثير من أجل توسيع القدرة، وإفساح العقول. كانت نيابة شىء عن آخر، وكان الانتقال من مستوى إلى آخر يطوى فى داخله هذا الخوف، كان التجاوز الذى نتوهمه كلما درسنا البلاغة يمثل خطرًا كامنًا، لذا وجب أن يتحول عن الفقد والرحلة والحذف، كان أبو الطيب المتنبى يتحدث عن "وقوف شحيح ضاع فى التراب خاتمه" كان هذا الشحيح هو العربى، وكان الخوف من الفقد هَمّ العربى. كانت الحداثة تنكر هذا الخاتم أو تنكر ضياعه: كانت الحداثة إذن عدوانًا على قداسة الضياع، أو عدوانًا على الخوف من الضياع.

الحداثة تعنى أن نولد من جديد بلا خوف من فقد الخاتم أو فقد القديم، أو فقد تراكمات القرون التى أخذت شكل تشابهات وكنايات أو نيابات. لقد أدركت البلاغة، بطريقة ما، ضرورة الاعتراف بالفرق بين الأساسى وغير الأساسى الذى سمى باسم الفضول، كان التحديث فى نظر البلاغة العربية فضولاً، وكان الفضول تعبيرًا عن السخط الكامن على الجاحظ ومن اقتدى به أو سار سيرته فى التأليف. كان التحديث، بعبارة أخرى، جسارة غير معترف بها أو كانت سردًا لكل شىء دون حذف ولا تهيب. كانت الحداثة، من ناحية، تعبيرًا آخر عن إبقاء كل شىء قديم وحديث، أساسى وغير أساسى.

كانت الحداثة لعبًا بالخوف يستحق فى نظر بعض الناس الريب، المهم أن الحداثة أصابها، من حيث لا تدرى، بعض التلفيق الذى يعتبر احتيالاً على هذا الخوف. لكن الفلسفة التى نتعاطاها منذ وقت طويل لا تنبع – دائمًا – من عمق أزمتنا. الفلسفة لا تصغي لعمق اللغة والبلاغة. عمق الخوف من الفقد بخاصة.

كذلك لا نصغى لما طرأ على الثقافة المعاصرة فى مجال الأدب والرواية خاصة من التفرغ العجيب لفكرة الضياع. لقد احتفى كثيرون بهذا الضياع، ووضع فى إطار واسع، وأصبح هذا الإطار مثار بهجة من نوع ما. اختفى القلق، وزين الضياع، واعتمد الروائيون أو بعضهم على قوة الاستعارة فى هذا السبيل. كان لدينا خوف من الفقد ثم كان لدينا ما يشبه السرور بالفقد. هذا السرور يغرى بالاهتمام بفضلات كثيرة، فضلات تكوّن ما نسميه الحسى السردى الذى يختلط اختلاطًا واضحًا بالتيه المتمثل فى أكوام من الأوراق والاستعارات. توظف الاستعارات لتصوير تكدس الضياع لا التخلص المعنوى أو النفسى منه، وترتيب العالم الإنسانى أو تنظيمه. الاستعارة المعاصرة، من

هذا الوجه، لا قبل لها بخلق طاقات وتوسيعها وتدفقها بحيث تكون أكثر فعالية فى الحياة، البراعة الاستعارية الآن لا يعنيها تكوين مساحات رحبة فى النفس.

لنقل بوضوح إن العمل الروائى والكتابى الأدبى المعاصر يهددنا، من حيث لا ندرى، بما قد يعتبر "تراكم الكراكيب" الذى يستشرى بطريقة غريبة. كان هذا التراكم مبعث قلق الأستاذ الكبير عباس العقاد، لكن هذا القلق لم يفهم، لنقل إن القوة الاستعارية استنفدت فى صناعة فضلات ونثارات وأكداس تستهلك نفوسنا، وربما تحرمنا من النشاط والحيوية والإشراق والرشاقة أيضًا، إن غيبة هذه المعانى لا تؤرقنا بدرجة كافية.

تراكم الاستعارات والواقعات الخيالية الكثيرة يحتاج إلى فحص ثاٍن يوضح الإعجاب المتزايد بالنزعات شبه السادية التى تمزّق فكرة الهوية. العشوائية والتفكيك والسادية تتغلغل باسم التحديث فى ثقافة روائية واسعة من خلال براعة تكوين الاستعارات على الخصوص. لدينا حالة توحد مع الفضلات التى استبعدت فكرة العقائد والفلسفات الكبرى.

هذا التوحد يسمى فى الاصطلاح باسم الاستعارة أو الإسقاط. لا يوجد فى نظام الاستعارات المعاصرة فصل سلمى بين الذات والسرد أو الثرثرة أو الفضلات التى تشى بالضياع، أو الضياع الذى يسفر عن فضلات.

بفضل إتقان خاص للاستعارات صرنا لا نكترث بالتخفف من الأحمال الوجدانية. أصبحنا نستمتع بالزحام الذى يؤلف جوهر كثير من السرد، من خلال براعة الكتاب فى تأليف استعارات أو تجسيمات أو معادلات موضوعية أو طرائف من الإسقاط. الآن لا تكترث صنعة الثقافة الأدبية بتكوين براح داخلى. لقد غرقنا فى السرد، وأصبح الاستماع إليه أقرب إلى آفة من آفات الإدمان. لقد زين الإدمان حذق ما للاستعارة. الرغبة الكثيفة فى السرد

والتحديث تصدر عن أصوات منفردة لا تستمتع بحب أو إيناس. لما فقدنا الإيناس الحقيقي لجأنا إلى السرد، ولما فقدنا العاطفة القوية لجأنا إلى الاستعارة. ولما يئسنا من خوف الفقد رحنا نتملق الفقد، ولما غلبت علينا أمور الاقتناء عبرنا عنها بأكوام من الورق وأكوام من الاستعارات.

الآن يشكل السرد والتحديث عبئًا لا نشعر به. السرد الآن قوة عاتية لا تمكننا من التخلص من أى شيء. رحنا نعبث بالاستحواذ الضاغط أو نجمّله أو نتقرب إليه أو نسخفه من خلال سرد واستعارات . لما عز علينا أن نطلق سراح أنفسنا كتبنا ثم كتبنا وبقيت نفوسنا أسيرة. كنا نخاف الفقد، ثم كنا نقبل الفقد أو نعتبره حالة طبيعية. أصبح الصوم عن السرد والاستعارات الجذابة ضرورة. لنفرض أن كاتبًا يعبر عن الأزمة الداخلية من خلال صورة عاصفة وبرق ورعد.

هل يستطيع هذا التعبير أن يخلصنا من الأزمة. إن روعة الاستعارة شيء وعلاج النفس شيء آخر. إن السرد شجعنا على مزيد من الكلام، والاستعارة الآن تنافس الأحداث في السرد، السرد إذن يستعين بالاستعارة علينا، ويحرمنا من فضيلة الصمت. نحن نقرأ لنتكلم لا لنصمت. نحن نقيم صرحًا من الفضلات والعقبات أو صرحًا من القلق المزعوم والنميمة. النميمة تسمى الآن فنًا وتحديثًا وسردًا. الثرثرة العقلية لا يُعترف بها لأننا مسحورون بفكرة السرد. السرد مستمر ومن ثم فهو عقيم لا تجديد واضح فيه أولا ثورة عليه.

لقد اعتمدنا على الإكثار من فكرة الضياع حتى هان علينا الضياع، وأكثرنا من الاستعارات حتى هانت علينا الاستعارات – أصبحت سيول السرد والاستعارات تحول دون تصفية الذهن. معظم السرد والاستعارات الآن يقول

بصوت عال. كل شيء ضائع، أيهما أفضل: الخوف من الفقد أم الرضا عن الفقد؟ إن تحويل الحياة الضائعة إلى فن رائع ليس علاجًا لها. إن قوة الفن ليست دائمًا هي قوة الحياة. إن كثرة الحديث عن الشعر والرواية وفضائلهما لا تقدم الكثير دائمًا. إننا نظل مع السرد ليلاً ونهارًا حتى ننسى الواقعة الفعلية، ونظل مع الاستعارة ليلاً ونهارًا حتى ننسى جرح الحقيقة ومعالمها أصبحت الخيالية الأدبية تنافس عند بعض الناس قوة الحياة. أخشى أن نحارب الصمت بأكثر مما ينبغي، لكن الصمت عدو السرد، والتأمل الصامت عدو الاستعارة أيضًا. التكنيك المعاصر يقوم على كثرة المعلومات وكثرة التعقيبات، وكثرة السرد، وكثرة الاستعارات. فماذا يبقى لأنفسنا؟ العالم العربي لا تهدده كثرة المعلومات. أكبر الظن أن الثقافة الأدبية هي العائقة. إن التحيز لهذه الثقافة – مع ذلك – لا يخيفنا. من ذا يقول اللغة العربية وعلومها. كلنا نقول اللغة العربية وآدابها. آداب العربية لا تشارك فيها إلا قلة من المختصين، معظم الشباب الآن لا يقرءون الصحف والمجلات والكتب والأدب والثقافة، لا تشغفهم إلا بعض الأغاني، وكثير من التليفزيون.

الشباب لا يحبون القراءة، ولا يقبلون على الأدب، ولا يعنيهم من القصائد والروايات شيء واضح، بل إن الشباب لا يعرفون عن ماضي الوطن وثقافته قدرًا كافيًا. هناك ما يشبه التفرغ لنوع من الحاضر الخاوي، واليأس، والعزوف عن المجتمع الثقافي. بعض الكتاب يشبهون الشباب من بعض النواحي. هم فرغوا أيضًا لهذا الحاضر، وجهلوا ماضيهم، وأصبحوا لا يتعمقون ثقافتهم، أو لا يعرفون منها غير قشور وأخبار قليلة سريعة، فضلاً عن أنهم لا يعرفون من أمر اللغة نفسها شيئًا كثيرًا.

ذاكرتنا الثقافية واللغوية مُضيعّة، والحاضر لا يعنى عندنا سوى طائفة من أخبار الضياع، إذا أردت أن تتعمق شيئًا فلن تجد من يصغى إليك، وإذا أنت أمعنت فى القصائد والروايات فسوف تجد فيها آثار هذا كله. بعض الكتاب يرجعون إلى التاريخ، ويتخذونه نقابًا للحديث عن الحاضر. لكن هذا علم ضيق إلى حد كبير. الحياة التى يصورها الكتاب والشعراء غالبًا ما تكون مكررة محدودة أيضًا. لذلك لا نستعين فى الفهم بالمقارنة، ولا نأخذ من الأفكار إلا سطوحًا أو مستويات قريبة.

لدينا نشاط أدبى رائع حقًا، لكن روعته لا تضرب فى أبعاد واضحة، جل ما يعنى الكاتب والشاعر ليس له تاريخ، وليس له أعماق فى ثقافة الوطن وليس له منافس، وليس له مسوغ. الكلمات لهذا كله لا تسبح فى بحر عميق، ولا تجر وراءها سياقًا ممتدًا. إن اقتطاع الكلمات والأفكار عن السياق لا يروع تحديثًا كثيرًا، واستعارات كثيرة أيضًا. الثقافة الوطنية المتداولة ضئيلة غير نقية. كل شىء يومىء إلى حفنة قليلة من الأفكار كأنما ولدنا بالأمس القريب، كل شىء ينذر بخطر لا نتمثله، خطر فقدان الذاكرة، وخطر العلم النحيل بتجارب الوطن الممتدة فى تاريخ طويل، أو خطر ولعنا باضطهاد الأجيال السابقة وحرصنا الغريب على أن ننصرف عن كل ما يذكرنا بالامتداد والاتصال.

التحديث المعاصر انفصال لا اتصال، وتحيز لا تفاعل واستسلام لبعض الأفكار لا مقاومة. لقد حذف التاريخ وشوّه أيضًا، وعدنا لا نطيق التذكر، قام التحديث الأخير على كثير من الحذف وكثير من قهر النفس المحبب، وكثير من الغيبة، وكثير من الأفكار السريعة الخاطفة، وكثير من المعرفة الضيقة، المعرفة الوطنية التاريخية أقل أهمية عند الأدباء المعاصرين

من بعض مذاهب النقد الأدبى التى نتداولها. تكنيك الاستعارة أهم من مضمونها وعلاقتها بصنع الحياة.

التكنيك بعامة يأكل عندنا كل ما عداه. التحديث إذن أشبه بهذه التكنيك وهذه اللواصق الخارجية؛ فقد تعودنا على تزكية الخارجى دون الداخلى، وتزكية الطريقة لا المادة، وتزكية الانقطاع دون الاستمرار.

أصبحنا كائنات لا تتذكر، ولا تحيا فى آماد فسيحة، ولا تعرف من الحياة العامة فى الماضى والحاضر إلا القليل. أصبح الجزئى منافسًا للكلى؛ وأصبح تحريك الأفكار وتحريك الهمم صعبًا، هددتنا الأفكار الصغيرة والآسنة، وصارت الكلمات كالشعائر، تمحوا أكثر مما تثبت، هناك عجز عقلى لا نتبين خطره، هناك باستمرار محاولات لقطع الأفكار والاستعارات كما تقطع الأوصال، وهناك محاولات لمعاملة الأفكار معاملة الزينة، وهناك المدلول السطحى للغة نعيش عليه مهما ننكره من الناحية النظرية.

إن عملية صنع الأفكار فى المجتمع المعاصر مضطربة متدافعة قصيرة الأجل. هناك دوافع غريبة للتمويه على النشاط الفكرى أو الإغضاء عنه أو إثارة اللبس والحيرة والريب فى أمره. الحيوية الفكرية الواسعة لا تتضح، والأفكار تتحول إلى مناقشات حول مصالح ضيقة، أو اعتبارات تنافسية عرضية. الشعار العام الآن لا تفكر، الشعار العام دع الحياة تجرى فى أعنتها، لا تفكر، لا تبيتنّ إلا خالى البال. هذه هى معالم الانقباض الفكرى الهائل التى تجثم علينا، الأمر إذن أخطر مما يخيل إلينا فى الدراسات الأدبية.

لقد درست الاستعارة كثيرًا، ولكننا لم ندرس كيف تقطع العلاقات، كيف تزوّق، كيف يموّه الحديث، كيف يحارب الاستمرار والتدفق، كيف استحالت فكرة العلاقات إلى ما يشبه الأعشاب التى تنمو على ضفاف الأنهار.

كيف غابت هذه الأنهار العظيمة من آفاقنا. إن الكلام في التجديد الأدبي والاستعارة سطحي انفصالي شخصي تكنيكي.

لقد غاب عن التحديث شيء غير قليل. كيف نفكر وكيف أخذنا ننصرف عن إعمال العقل، كيف اختلط علينا أمر الحياة. كيف اختصمت القلة، وعزفت الكثرة عن أمر القلة. كيف أصبح التحديث نفسه أمرًا من أمور النقاش الضيق الذي لا يعبأ به الكثيرون؟ لقد غلبتنا الحرفة الأدبية، وناهض كثير عن نشاط الأدب وبخاصة الاستعارات العمل العقلي المرجو. إن أمور الاحتراف الأدبي ليست دائمًا أمور الفكر الاجتماعي المركب الساعي نحو النضج، إن رؤية الفنانين ليست كل ما يرجى. تستطيع أن تكون فنانًا كبيرًا دون أن تكون مفكرًا كبيرًا. الهم المعاصر هم فكري لا أدبي.

إن إحياء التفكر وتوسيع الروابط وتعميقها والتأمل المستمر في تحويلها إلى اعتبارات عملية أهم بكثير. الأعمال الأدبية تبعث على التفكير، وتبعث على الخروج من دائرتها، أهمية الأعمال الأدبية لا تنفصل عن مجاوزتها. هذه المجاوزة فكر ثان. لقد عرفنا أعمالاً أدبية عظيمة، لكننا نعجب فقد عجزنا عن أن نحول هذه الأعمال إلى واقع عظيم. ثم خلل فكري لا يستطيع الأدب وحده أن ينهض بعبء تشخيصه والتعامل معه. من حق المجتمع علينا أن نبحث بحثًا آخر أقل أدبية أو استعارية وأكثر توغلاً في الدنيا الحقيقية، وأكثر اشتغالاً بقضية أساسية تتصل بعجزنا وعزوفنا عن أن نفكر في روابط واسعة تحيا من خلال تغيراتها.

ما جدوى بحث الاستعارة إذا أصررنا على تجاهل مشكلاتنا الفكرية، وتحويلها إلى مسائل أدبية أو بلاغية؟ ماذا يكون التحديث بمعزل عن تحولات جوهرية في أمر دراسي تعودنا على أن نسميه استعارة أو وظيفة استعارية؟

لكن كلمة الاستعارة نفسها لا تخلو من تضليل. من الغريب أننا لا نعطى لهذا التضليل وزنًا، وربما نستشهد هنا بما جرى عليه العرف الدراسى من اعتبار بعض الأغراض أساسًا وبعضها تقدمة وتمهيدًا دون أن نفترض بدلاً من ذلك نوعًا من التداخل الاستعارى. ما يزال هذا التداخل محتاجًا إلى دعم قد يغير شيئًا كثيرًا من قضايانا. ولكن السنة المتبعة فى دراسات أخرى خارج الشعر هى هذا التقسيم نفسه.

لدينا ميل كبير إلى أن نعلى من شأن بعض الفروض. على نحو ما نعلى من شأن بعض الأشخاص، أو لدينا ميل إلى أن ننظر فى عالم الأفكار نظرة مبنية على التابع والمتبوع أو السيد والخادم، أو العظيم والتافه، لدينا ما يشبه الانصراف فى دراسات الشعر والعلوم الإنسانية عن تفاعلات حرة.

التحديث لم يكد يلاحظ شيئًا من هذا القبيل، التحديث يقع فى أسر آخر من مثل اعتبار الأفكار أشياء من قبيل المديح أو من قبيل الهجاء. أظن أن الاعتبارات الأدبية المتوارثة عميقة فى تناول أبحاث كثيرة، وأظن أن المديح والهجاء ما زالا يعوقان الباحث عن هذه التفاعلات المشار إليها.

كلمة التحديث نفسها تعامل فى ظل المديح. أدت كلمة المديح التى لا تستعمل الآن كثيرًا إلى إغماض عمليات استعارية مهمة، كما أدى الانفصال بين الأفكار والسلع إلى تضخم من بعض الوجوه. بين الأفكار والسلع علاقة تفاهم وتحالف. إن تمييزًا كثيرًا يجرى فى تعاملنا مع الأفكار، فلا نكاد نقيم علاقة، فى بعض الظروف، بينها وبين اعتبارات طقوسية. إن نوعًا من الرومانسية يغلب على تصورنا للأفكار بين وقت وآخر.

إن كثيرًا من تفريغ الأفكار يتم غالبًا فى ظل تجاهل العمليات التفاعلية أو الاستعارية، هذا التجاهل الذى يدافع عنه التحديث أو العقلانية. إن منظار

الحرب مثلاً فى الثقافة قبل الإسلام لا يخلو من "حصاد" ولا يخلو من منافسة تحل محل حصاد الحبوب فى البيئة الزراعية. لكننا نعامل الأفكار من طرف واحد فى معظم الأحيان. كذلك مفهوم الحرب فى الثقافة الغربية الحديثة يختلط بالتحرير والتعمير ونشر الديموقراطية، أى أن فكرة الحصاد ما تزال جزءًا أساسيًا.

كيف إذن نغض النظر عن مجازات ذات أطراف متباينة فى داخل عمليات أساسية. كيف نسينا هذه الاعتبارات وما إليها فى تصور التحديث؟ كيف خيل إلينا أن التحديث عملية ذات اتجاه واحد لا اتجاهات متباينة، كيف غاب عنا ما فى التحديث من تركيب وتعقيد وعلاقات متضاربة من بعض النواحى؟

إن كثيرًا من الباحثين ينسون أن القصيدة فى النقد الجديد كانت رمزًا للعمل الثقافى، أو كانت إعادة نظر فى هذا المفهوم. مفهوم التركيب هو نفسه مفهوم الاستعارة الجديد. التركيب يعنى أن العمل الاستعارى أو الثقافى ربما لا يحل فيه شىء محل آخر بطريقة بسيطة، التركيب يعنى خلق مجموعة يتضافر فيها التنافس والتعاون. لكننا لا نعامل كثيرًا من الدراسات على هذا النحو. التحديث يتم فى نظرنا عن طريق إماتة وتخلص أو تطهر. فى وقت مضى حاولنا التقليل من شأن التخلص أو حاولنا إعادة تركيب الماضى والحاضر، الدينى والدنيوى، الأدبى والثقافى، حاولنا ما نعزف عنه الآن.

كانت النتيجة واضحة: كل فريق يحاول التخلص من الفريق المعاكس. كل فريق يتصور تصورًا بسيطًا لا تصورًا معقدًا مركبًا، كل فريق يتمسك بفكرة الحقيقة، الحقيقة إذن بسيطة لا مركبة، حرفية لا استعارية.

لكننا ورثة الفلاسفة المتقدمين الذين كانوا يتحدثون دون انقطاع عن الحقيقة فى ذاتها، كانت الحقيقية عنصرًا لا علاقات. كانت خصومتهم للاستعارة غريبة، كانت أبحاث اللغة عندهم تمثيلات أو تنبيهات لا أكثر. تصور الفلاسفة المسلمون الاستعارة شأنًا لغويًا لا عقليًا، وما نزال على هذا الوجه حتى الآن فى بحث الحداثة. المهم أن كلمة الاستعارة، التى أرجو أن يحل محلها اصطلاح أكثر إلهامًا، ذات معان متعددة تتفاعل مع السياق نفسه، ولا تملى عليه إملاء.

فى هذا النطاق يجوز لنا أن نعرف الكثير عن تبادل الوظائف الاقتصادية والشعائرية والسياسية والاجتماعية. أعود فأذكر العلاقة بين الثقافة والتداخل والقوة. عجز مفهوم التحديث عن تقدير هذا التداخل، واستبد الإحلال، وعدنا إلى ما يذكر بالقهر والنصر على الأعداء. ظل التحديث يحارب أعداءه، وعجز الجميع عن الدخول فى تبادل الخبرات، وإقامة علاقات متحركة تعتمد أحيانًا على ما يشبه النقاب وما يشبه تبادل السلطات أيضًا.

التحديث ظل يفترض قوة إنتاج المعنى، ويستبعد كثيرًا قوة تحلله أو تهتكه. إن هذا الجانب الأخير، الذى أشرنا إليه من قبل، يختفى تحت اسم التصنيع والتكلف، واصطلاحات أخرى. ربما يكون فى البلاغة العربية بعض الإشارات التى يمكن أن تسهم فى توضيح قوة مضادة، لكن غلب افتراض القوة من ناحية واحدة. بعبارة أخرى لم يكن خوف الفقد قويًا دائمًا، كانت القراءة تعنى الإنتاج، وكان الإنتاج يخلب عقولنا، وكانت جسارة البحث عن التحلل تغيب عنا، كان الإنتاج نظرة استبدادية أحيانًا، كان أشبه بغريزة الحياة التى تتجاهل ما يعاكسها. كان التحلل افتراضًا جسورًا لا نقوى عليه، ولا نمعن النظر فيه.

كانت البلاغة جانبًا، وكانت المبالغة جانبًا ثانيًا. كان التشبيه، وكان ما يسمى التشبيه، كان البسط وكان القبض، كان التوضيح وكان الإغماض، كان إنتاج المعنى وكان تحلله. كانت أمور البديع أحيانًا هى أمور التحلل الداخلى، والتحلل المفروض. كان التلذذ بعرض التحلل واضحًا، الآن يعود للتحلل قوته. وقد يسمى باسم التفكيك. من حقنا أن نتأمل كثيرًا فى مفهوم القوة المضادة. لقد كان لهذه القوة حضور مبكر فى التراث، وكان التحديث نفسه عملاً مزدوجًا.

كان التحلل قديمًا يظهر فى الأدب قبل الإسلام. كان قوة معترفاً بها. لكننا أخفينا فى الدراسة القوة المضادة أو سميناها بأسماء مضللة مثل الرداءة. كانت قوة التحلل فرضًا مستبعدًا. كانت الشجاعة تنقصنا حتى الآن. كان لقوة التحلل مظهر واضح فى البلاغة، كانت البلاغة فى أحد أقسامها تفرغ لهذا المظهر وتتعقبه وكان مفهوم النهضة ينفر ولا يعترف به. من حقنا ألا ننحاز دائمًا لقوة الإنتاج، قوة الإنتاج تصرفنا عن دفاعنا التحلل عن نفسه. التحلل أيضًا ربما يكون قوة تحمى نفسها وتهجم على غيرها. التحلل إذن يجب الاعتراف به. لا نقصد هنا المعنى الأخلاقى، وإنما أتحدث عما نسميه الفن والرؤية والتفكير. الآن يُعترف بالتحلل، ولا يمارى فيه. فكرة الإنتاجية ليست مهيمنة دائمًا. هناك أيضًا طقوس وشعائر للتحلل.

هناك دفاع مستمر الآن ضد التعصب للإنتاجية. البلاغة العربية رائعة من هذه الجهة. لقد اعترفت بالتحلل اعترافًا إيجابيًا، اعترفت بمعاكسته لفكرة الدليل وفكرة الرعاية الاجتماعية وفكرة السلطة وفكرة التشبيه، لأمر ما استبعدت كلمة التشابه بهذه الصيغة التى تنم عن التلاقى الطبيعى أو التلاقى السهل، واختيرت صيغة أخرى هى التفعيل التى تقترب من الافتعال، البلاغة العربية تعطى للتحلل قوة معيارية، قوة النظام المضاد أو قوة الخروج

والانعزال، والوقوف عن بعد، والتصدى. اعترفت البلاغة، على خلاف ما نتوهم، بالقوة التى تعمل ضد المجتمع والبناء وضد الوصول أو البلوغ.

كانت البلاغة إذن نظامًا حرًا بدرجة غريبة، كانت تتعفف عن إطلاق كلمة الفساد، وكلمة التحلل أيضًا. كانت البلاغة رفيقة جدًا، كانت تسمى التحلل بديعًا، وكانت تعترف له بجماليات خاصة. كانت معانى النحو عملاً اجتماعيًا، وكانت أبحاث التشبيه والمجاز والكناية عملاً اجتماعيًا أيضًا، ثم كان البديع أو التحلل عملاً ضد المجتمع. لكن القائمين على الرصد والتسجيل اعترفوا به لم يضيقوا عليه، ولم يصبّوا عليه اللعنات، ولم ينظروا إليه باستخفاف أو خوف، كان التحلل إذن شريعة من شرائع الفكر لا تهتم بأن تصنع شيئًا، بل تهتم بأن تفكك كل شىء. كانت النظرية الأساسية فى كتاب أسرار البلاغة الذى صبغ البلاغة من بعده نظرية حانية على التحلل تتفهمه ولا تسخط عليه. لكننا تخيلنا أن "الأسرار" أسرار إنتاجية لم نفترض أبدًا أن للتحلل أسرارًا يتولى باحث عظيم مهمة الكشف عنها.

من مصلحتنا الآن أن نكشف القوى الفكرية التحليلية الماضية والمعاصرة. من مصلحتنا ألا نتشبث بكلمة الإنتاج دائمًا، وأن نلاحظ الدفاع الملح عن التحلل فى الأدب المعاصر، وأن نقرأه فى صبر وتماسك وتقدير مبدئى. لكن من حقنا أيضًا أن نجاوز هذا التقدير. للتحلل بلاغة أو أسس لا بد أن تكشف بطريقة دءوب، ومتابعة مستمرة يقظة للجهد الهائل "المنظم" الذى يبذل فى هذا السبيل. لا معنى للاكتفاء بالرفض أو القبول الحماسى. كل شىء يجب أن يعرّى أو أن يخرج من منطقة الظلام إلى الوعى والتمييز.

سوف نخسر إذا نحن اكتفينا بالمدح أو الهجاء لنذكر كثيرًا أن التحلل قوة لا يستهان بها من الناحية الفكرية، وأن الذين لا يرضون عنها لا يُسمع

لهم، بل يوسمون بالسذاجة والتخلف. مهمتنا إذن ثقيلة لكن ينبغى ألا تفزعنا، وألا نتردد فى مناقشة التحلل بأقصى قدر من الموضوعية أو الحياد، إن البصيرة أهم من الأحكام الأخلاقية والتهيج على كلا الجانبين، لكن الظروف الحاضرة تتساند لكى تحقق هذا التهيج الذى يضيّع الصبر الإيجابى النافذ. التحلل أكبر من أن يعالج بالإثارة. التحلل نظام يجب أن يبحث بحثًا عقلانيًا يكشف المستور. يجب ألا يكتفى بأعمال أدبية تسرح وتمرح، يجب أن ننظر من داخل الأدب وخارج الأدب، يجب ألا يكون معظم حياتنا أدبًا.

إن مفهوم التحلل مفهوم معقد أكثر تعقيدًا مما يتصور كثيرون. إنه يختلط بالالتباس والاشتباه والتعمق، وبعض الدراسات الجادة التى أعماها التخصص، والدراسات التى تبحث عن المتعة الشخصية والأجواء الخيالية، والجنات الوهمية، والعماق الوردية، تلك الدراسات التى تعتبر، إذا نظرنا إلى الشأن الواقعى، من قبيل الاستعارات العنادية أو التهكمية أو الملاذ الشخصى أو الضحك على الأطلال لا البكاء. كل فئة أدبية أو تخصصية تحاول الآن أن تعتكف، وأن تقيم أستارًا من البحث تحجب المشاركة والعناية بظاهرة التحلل من حيث هو ثقافة. نحن نتحلل من خلال التخصص، نحن نحتمى من أنفسنا، ومن المجتمع بطرق ذكية متعددة.

ليس لدينا تخطيط ثقافى عام لما نسميه التخصص. نحن نجعل التخصص أحيانًا قوة طاردة للمتاعب والآلام والحقائق، والمسيرة العامة، والشأن الاجتماعى المعاصر بدقائقه. فى الدراسة الأدبية التى هى مشغلتنا مجال واسع لإعمال الخيال وتكوين ما يشبه الأساطير أو الاستعارات ذات الطابع الأسطورى الخلاب التى تأخذ أشكالاً مختلفة من بينها الولع بالفضلات والمنثورات والفنتازيا وقلب الزمن والمكان، وما إلى ذلك من

مظاهر تحديث يفنى فيها الدارسون أعمالهم. هنا يُبذل جهد خصب ومعاناة قوية.

ولكننا نتساءل عن الجانب المحذوف وهو النظر العقلى الذى لا يقوم له شأن واضح فى المجتمع الغارق فى المجاز على الإجمال. إن الإنجازات الدراسية قل أن تقاس بمعايير اجتماعية. ويتضح هذا على الخصوص فى النقد الأدبى حيث يعلو إنتاج الاستعارة على كل احتياجات المجتمع من العقلانية النقدية الدقيقة، لكن أمور التخصص تنسلخ من أمور المجتمع الملحة بطريقة مثيرة. لقد أبدى الدارسون المعاصرون ذكاء كبيرًا فى كشف الخيال والاستعارة حتى غدا قسم اللغة العربية مسرحًا لكل ما لا يسهم فى تزكية اليقظة العقلية الاجتماعية. بعبارة أخرى فهمت الحيوية فهمًا خاصًا يعنى قلة متخصصة بأكثر مما يعنى المجموع الواسع المحتاج إلى التدقيق العلمى، وكشف الحيل والألاعيب وترسيخ القوة العلمية العملية.

كانت قوة الاستعارة الأدبية إنجازًا دراسيًا، لكنه معزول لا يتجاوب مع الفعل النامى الذى يحقق شيئًا ملموسًا فى حياة الناس، لكن نظرية الرومانسية تتعفف عن طلب أية وظيفة للفن والدراسة الأدبية، الاستعارة للاستعارة، والفن للفن، ومملكة الخيال تنافس النظر العقلى، والجمال ينافس الفائدة، والحركة المضطربة تنافس الحركة المنظمة المحسوبة، وفوق المنطقى ينافس المنطقى.

وهكذا نعيش فى دنيا ممتعة ثرية لحظات معدودة ثم نتجاوزها ونهدمها لكى نتم الحياة. مطالب التعليم والتخصص يجب أن تتفاعل معًا. ليس من حق التخصص الذى تنفق عليه الدولة أن يتمتع بما يشاء من مجازية دون حدود.

بعبارة أخرى إن من حق المجتمع أن ندرس الوظيفة التوصيلية درسًا مستقلاً عن الوظيفة الشعرية، وأن ندرس الطبيعة الوضعية للعلامة اللغوية بمعزل عن النظام الداخلى للكلمة الشعرية، وأن نهتم بالعلاقة بين الدال والمدلول فى النثر اهتمامنا بالشعر، وأن نعطى للسلوك الاعتيادى للكلمات عناية أوضح، وأن نميز فعالية الكلمات فى خارج الشعر والدائرة الوجدانية.

على الجملة ينبغى أن ندرس اللغة لحساب غير حساب الشعر. هذا واجب قومى لا أعرف كيف تجوز المماراة فيه. الغريب أن يظن أن حساب اللغة غير الشاعرة. إن صح التعبير، حساب بيّن لا يحتاج إلى جهد يناظر الجهد المبذول فى تطويع الشعر، وتجسيد جماليات الفوضى. حساب اللغة غير الشاعرة، بعبارة أخرى، هو الجانب المعرفى الدقيق الذى يختلف حوله الباحثون فى نظرية الأدب فى بعض صورها على أقل تقدير.

مهمتنا أن ننقذ عقولنا ولغتنا من طغيان التناول الأدبى. الاستعارة التى كانت مدار البحث فى هذا الكتاب هى، كما نرى، الاستعارة الثقافية والاستعارة العادية التى تهمل دون مبرر، لدينا متسع من البحث فى تصورات غير قليلة عن طرق تفكيرنا. الاستعمال الثقافى للاستعارة موضوع مهم، هذا الاستعمال الذى يختلف باختلاف البيئات واختلاف مستوى التطور، ونوع الشواغل الفكرية. لكن غزو الدراسة الأدبية كاسح، قل أن نتعوذ منه، وقلّ أن نرتاب فى أمره. عقولنا تحكمها فى المقام الأول لغة ثانية واستعارات ثانية أيضًا.

ربما لاحظنا من قبل دلالة العبارات العامة التى استخدمت فى بعض الأجيال للتعبير عن الذكاء. كان الذكاء كلمة يُعبر عن قوتها ومخافتها. ولكننا نمتدح الذكاء فى كلام النخبة دون تحفظ. كلمة الشعر هى الأخرى تحمل دلالات غير الدلالات التى يصطلح عليها المتخصصون. كذلك كلمات أخرى

كثيـرة مثـل التجربــة والحكمـة والطيبــة والقـوة والجمــال والـسجن، والـشهادة الدراسية، وعشرات أو مئات من الكلمـات. الاستعارة الواقعية غير الاستعارة الأدبية. لكنْ الحياة العادية والحياة الثقافية كلتاهما لا تشغل دارسى اللغة فضلاً عن دارسى الأدب.

يمكـن أن نتـصور دراسـة ثانيـة للغـة وثيقـة الصلة بحياتنـا الاجتماعيـة والاقتـصادية والـسياسية والثقافيـة. يمكـن أن ننقـذ اللغـة والنحـو والبلاغـة مـن توجهـات شـبه صـورية أو مفرغـة أو متخصـصة فـى رعايـة نحيلـة للـشعر والأدب. لم نستطع تصور الدراسات اللغوية فى إطار آخر حميم إلى المشتغلين بالفلـسفة والاجتمـاع والعلـم الـدقيق. كانـت الأمثلـة البـسيطة المـصطنعة تقتـل إمكانيـات الدراسة، وكنـا عبيدًا لتوجـه واحـد. لا أحـد يـدرس اللغـة البعيدة عن الشعر، ولا أحد ينقذ المجازات والاستعارات من سلطان الشعر، ولا أحد يحمل الاستعارة فى خارج الشعر مسئوليات أو أعباء واضحة.

الفصل الخامس

مفـــــاوضـــات

التخييلية الغالبة على المجتمع العربى يمكن أن تكون موضوعًا للنقاش. هذه المجازيـة جعلت الفرق بين الواقع والخيـال، والفرق بين الخير والشر، والفرق بين الحيـاة والمـوت، والفرق بين الأطـلال والعمـران، والفرق بـين العطاء والمنع – جعلت هذا الفرق كلـه مضللاً أحيانـا. لكننـا نسمى المجازيـة بطولة، أو مروءة أو كرمًا، ونجدة. كلمة النجدة نفسها كلمة ضبابية لا علاقة لها بالوضـوح والبرهـان. كل شـىء فـى الحيـاة العضوية الشخصية والتقاليد الاجتماعية يعامل، فيما يبدو معاملة مجاز أو عبور سريع أو انطلاقة سهم أو وثبـة خاطفـة. المجازيـة إذن فـرض مـن الفـروض ذو مغزى. بعبـارة أخـرى السلوك المادى يمكن أن يكـون عرضًـا مـن أعراض سلوك بلاغـى، والسلوك البلاغى على هذا يجوز اعتباره شفرة واسعة الانتشار.

لـم يـسلم المجتمـع العربـى، طـوال عـصور كثيـرة، مـن هـذا الـسلوك المجـازى الـذى يحمـل كثيرًا علـى الحقيقـة، لكنـه يبدو مجرد شعر، وفـى كـل نـهضة يمكن أن نجد آثار هذا السلوك فى تشكيل المطلب الثقافى والاجتمـاعى. هنـاك غالبًـا محاولـة كسر الحـدود، أو تـضخم ونفـى، ومـا يشبه تعليق وجـود الآخرين، هذا التعليق يمكن أن نسميه طغيان المجازية. كانت مسألة الاستبداد تتخفى فى رداء المجازية. قد يقال إن الاستبداد مجاز، أو إسناد الشىء لغير مـا

هو له. وقد يقال إن المجاز عومل معاملة استبداد. بعبارة أخرى اختلط السلوك السياسى والاجتماعى بالسلوك المجازى الغريب. اختلطت الثقافة والسياسة والمجاز، وأصبح تكوين المجاز هدفًا يتعاون مع أهداف أخرى، وقد يظللها. ليس من اليسير أن نقيم فاصلاً بين إدارة الفكر والمجاز فى المجتمع العربى، بعبارة أخرى كان المجاز يلون الفكر أحيانًا أو يغلبه أو يداريه أحيانًا، الغريب أن كبريات المسائل الفكرية نظر إليها، دون أن ندرى غالبًا، فى ضوء المجاز أو الانحراف. كانت قوة الفكر أحيانًا علامة خطرة، وكان تفهم الحساسية الأخلاقية نفسها لا يخلو من غرابة.

انظر فى قول المعاجم ظلم الأرض حفرها فى غير موضع الحفر. هذه عبارة تلفت النظر لأنها لا تكترث اكتراثًا واضحًا بفكرة العدل، ولأنها تجعل الظلم مجرد عرض من أعراض المجاز بوصفه استعمال الكلمة فى غير موضعها. كانت عبارة الظلم إذن مهينة أو مجرد خلل لفظى يحدث مثله فى كل وقت. إذا تأملنا فى شئون الحياة العربية السياسية والاقتصادية والفكرية بطريقة عصرية فأنت مضطر إلى الدهشة والحيرة. لم تكن الكلمة العليا دائمًا للشأن الفكرى المتميز من المجاز. كان الشأن السياسى يقبل من حيث هو براعة أو مهارة مجازية. الأفكار والاجتهادات تتعرض إذن لعملية تحويل أو إزاحة.

المجازية هى السيادة وهى علاقة ليست تفاوضية دائمًا بين الفكر والواقع، وهى التحول السياسى، وهى الاحتيال على النص، وهى الميثاق المتعارف عليه فى طبقة معينة، أما الجماهير فلا شأن لها لأنها لا تتقن المجاز. المجازات تصنع لكى تثير دهشة الجماهير وحيرتها، الغريب أن كلمة الاستبداد كانت ترتبط بالعدالة، هذا الارتباط يعنى أن وضع الكلمات فى غير مواضعها استنقاذ لها لا عدوان عليها.

النهضة فى رأى كثيرين عمل مجازى. نحن نتحدث كثيرًا عن الرأى العام لكن موقفنا منه متناقض، لأن الرأى العام هو الحقيقة التى ينبغى لها أن تسود، ونحن نألف منذ وقت بعيد سيادة المجاز. ما تزال الأوضاع المجازية الغائرة تعوقنا، وتعوق الإيمان العميق.

لدينا علوم ومعارف ومتخصصون وعلماء، ولدينا أيضًا قوة مجازية. لدينا اعتزاز بالمنطقى أو العقلى أو النقدى أو الليبرالى، ولدينا ذلك الحائل الكبير الذى نسميه المجاز.

المجاز إذن نسق خاص يؤثر فى فكرنا وسلوكنا وكتاباتنا. المجاز فيما يقول الدكتور عبد الله الغذامى نسق فكرى وليس مجرد نسق لغوى. القيم الثقافية تتحول عندنا إلى مجازات. المجازات نيابات، ولكن النيابات عندنا ليست حوارات. النيابات تتحول فى البلاغة وبعض الممارسة الثقافية والاجتماعية والسياسية إلى إملاءات. لم نجد قط فى دراسة المجاز أية إشارة إلى جدل بين النائب والذين يمثلهم. المجازية تعتمد فى البلاغة على تشابه أو تجاوز. لكن الحقيقة غير ذلك. المجازية قمع وإزاحة لا تُجادَل. المجازية إذن هندسة اجتماعية أو جينات مشوهة. يقول الدكتور عبدالله الغذامى إن المجازية نسق مضمر يعاكس النسق الظاهر الذى نسميه عقلانية منطقية أو ليبرالية، أو إماء ومساواة. النسق المضمر إذن موضوع النقد الثقافى. النسق المضمر ليس هو الطريق المستقيم. النسق المضمر هو نسق المجاز، نسق السدود والانطلاقات التى لا نعيها ولكنها فاعلة مؤثرة. إننى أشارك الدكتور عبد الله الغذامى رغبته فى التحول عن المجاز الأدبى إلى دراسة المجاز الثقافى بوصفه عائقًا فحلاً، لكن هذه الفحولة العدوانية شاقة معقدة قوية. وما ينبغى أن نستهين بها، كانت عبارة المجاز أكبر من السياق البحثى المحدود الذى نسميه

النقد والبلاغة. الغريب أننا نحذف الفاعل البشرى، ونوهم أنفسنا أن الكلمات لها قوة العمل المفرد أو شبه المفرد. لم يخطر لنا أن نحمل المسئولية، حملت الكلمات المسئولية كلها نيابة عنا، البلاغة المتأخرة لم تتخل عن فكرة القوة المفرطة وإن استخزت منها أو حاولت التشريع لها.

الغريب أن ترتبط كلمه الأعاجم فى أذهاننا بالعقلى أو المنطقى أو الاستدلالى الذى يحاول التخلص من قوة النسق المجازى الثقافى. كانت المجازية هى القوة الكامنة فيما يسمى اللاشعور الثقافى العربى، القوى التى يشكو منها بعض المتحدثين فى العقل العربى. لقد سميت هذه القوة تسميات مختلفة، لكنها ظلت غامضة، تدرك أكثر مما توصف وصفًا دقيقًا. لن يقوى الأدباء على كثير. إنهم محتاجون إلى تقاسم المسئولية مع مختصين آخرين كثيرين. يجب أن تخلص دراسة هذا المجاز من قبضة هذا الزمان واللغويين أيضا.

المجازية العربية تتبادر إلى الأذهان، ومن خلالها نقول ما لا نعنيه، ونرتاب ونخاف، ونطلى ونزوق، ونرفع من نشاء، ونخفض من نشاء، نكتم أكثر مما نصرح به، ونجعل الكلمات وقاية لنا من الناس، نقيم منها بناء، نحن نأخذ بالمبدأ القديم الذى يرى الحديث ضربًا من القرى.

هذه الظواهر تتراجع الآن فى الأجيال الشابة تراجعًا ربما يعود إلى العلاقة الهشة الجديدة باللغة. بعض الناس لا يقدرون تقديرًا. رب ضارة نافعة. العربية الآن ليست حميمة إلى قلوب الشباب وعقولهم. العربية تتوارى مع الميل المنتشر إلى الصمت، وقلة الثقة بالصحبة والأنيس والصديق. ونتيجة لهذا كله نخلص الشباب من كثير من المجازية. الشباب إذن أصح عقلاً ونفساً مما يتصور محبو اللغة الذين مرنوا على المجازية.

المجازيـة تهوى الشفهية، بعبـارة أخرى، أرقـى أو أصـح لغـة ونفسًا الشبـاب بعيد عن الشعر والمجـاز والأدب والـصحافة والـسياسة والحيـاة العامـة. هذا الفراغ يجب أن يستغل وأن يوجـه، وأن ينظـر إليـه فـى ضـوء التخليـة مـن الحشائش المجازية.

هنا يجب أن نحمد الله، وأن نقلل من العتب على الشباب، وأن نتوجـه جميعًا بقلوبنا وعقولنا وإرادتنا نحو العلم الحامى الأكبر لنا من بقايا المجازيـة. الشباب لا يؤمن بالمجازية، ولا ينظر إلى اللغة نظرة الأجيال الماضية. الشباب استخلص نفسه عن "اللغـة" التـى عشنا عليهـا، وراح يـستمع إلـى التليفزيـون والراديو وبعض التعليقات ثم يطرح جانبًا ما قرأه وسمعه عن الذين يبكون حظ الشباب من اللغـة، من حقهم أن يكفوا عن هذا البكـاء، الشباب فضح العلاقـة التقليدية مع اللغة. هذه العلاقة التى كنا نتخذ منها دفئًا فى الشتاء، كل أنـواع الـشتاء. هنـا الخطـر، رفض الـشباب مجـازات لكنـه لـم يحـل شيئًا محـل هـذه المجازات.

البطالة زعزعت علاقة الشباب باللغـة، وكذلك المسافة الواسعة التـى تفصل بينـه وبـين الحيـاة العامـة. لا فرق عندنا بين رفض المجـاز ورفـض المجتمع، المجتمع مجاز كبير يتعامل معه الشباب بطريقة واضـحة، وتتعامل الـصفوة بطريقـة أخـرى. نستطيع أن نقـول إننـا نعيش فـى كسوة مـن المجـاز والمجتمـع. بعض الفئـات تجعل اللغـة كساءً ومجـازًا، لكـن الـشباب خلـع هـذا الكساء. ما لنا لا نصف الأوضاع الحالية وصفًا محايدًا؟ ما لنا لا نصف التخلى عن المجازية وصفًا عادلاً؟ الشباب يتلقى كثيرًا من المجازية فى الحياة العامة، وفى المدارس لكن الشباب أقوى ذهنًا وتمحيصًا ورفضًا.

الشباب فى صحو، والشباب يتمتع بعافية نفسية وعقلية قوية. فى ضوء هذه الملاحظات كان من حق الشباب أن يتعلم لغة ثانية مختصرة دقيقة لا مجاز فيها ولا بلاغة ولا أنساق مضمرة. اللغة عند الشباب مظهر مقاومة ملحة. لكن علماء اللغة والأدب هم أنصار المجازية الكامنة، المجازية بوصفها ثرثرة أو نقابًا أو تكيفًا سطحيًا أو اتباعًا لبعض التقاليد التى تكفل النجاح السريع. لنقل إن كثيرًا من خاصة الناس يستمتعون، ويفيدون من عوائق الاتصال. عوائق الاتصال هى المجازية التى تتجاوز ما يخطر للمختصين الذين لا يحفلون بمسألة الإشارة الدقيقة. لقد اجتمعت ظروف غير قليلة على التقليل من شأن هذه الإشارة، فكانت المجازية والأدب والقول على القول.

لنصغ إلى الشباب إصغاءً أفضل، لنتعلم منهم شيئًا دون حرج، لنتبعهم، ولنأخذ بعقولهم دون أن نجنى عليها، وأن نشوهها من حيث لا نحتسب، لماذا يصر المعلمون على مجافاة غريبة لعقول الشباب، أو حنين أو دفاع غريب عن المجازية؟ لماذا نتخلف عن ذكاء الشباب؟ أليس الإقرار بواقع الشباب وامتناعه على المجازية أمرًا مهمًا؟ لقد ارتبطت المجازية فى عقول أجيال مضت وأجيال معاصرة بالحيلة والدهاء الأدبى، وتحويل الثقافة المعاصرة إلى أدوات أدبية. لكن الشباب مرتاب. كيف نطمئن فى جو أكثره ريب لا سطوة له، وأقله مجازية ذات صوت عالٍ؟

يقاوم كثير من الناس الآن المجازية باليأس والعزوف من التأمل ومكابدة الفكر. الناس الآن لا يطيقون ساعة تنفق فى التحرى والسؤال والاستيضاح والتدقيق. المجازية إذن تخاطب نفسها، وتغرى غير المنغمسين فيها بما يشبه النعاس الذهنى المنتشر. المجازية تغرى أيضًا باصطناع

مجازية أخرى مضادة نسميها أصولية. الأصولية حرب على مجازية بمجازية. من أراد التحرر من المجازية أراد شيئًا صعبًا نسميه العلم الدقيق.

المجازية طوفان فى البلاد النامية بخاصة، ولكننا نعتبر هذا الطوفان مظهر مجد أدبى. قد يكون هذا صحيحًا من بعض النواحى، لكن المجازية كانت أيضًا ضربًا من التلاعب بالعقول. لم يقل أحد فى المدارس والجامعات عن كثرة الرماد مثلاً رمز المجاز كله أو كمجرد ادعاء أو رغبة فى الظهور أو عنوان مخترع، أو حيلة من الحيل أو دهاء أو عرف أدبى، قلنا إن الكتابة تعتمد على الدليل، ونسينا أننا اخترعنا المقدمة التى تفضى إلى النتائج.

كان المجاز فى دنيانا العربية، فى بعض الأحيان، تلاعبًا. لكننا استبعدنا التلاعب، ورحنا نبحث عن قوة مخترعة. القوة الأدبية نفسها قد تكون قوة تلاعب، خلق التشابهات أيضًا تلاعب، وقد دأبنا على تسمية بعض التلاعب جمالاً ومعرفة. لنا بعض العذر فى الدفاع عن هذا الجمال، ولنا بعض الحق فى الريب، التلاعب بالمجاز قديم، وقد عاش المجتمع الأدبى على الثقة فى هذا التلاعب ليحقق بعض الأغراض.

مهما يكن فإن المجازية الحديثة لا شك فيها. من خلال المجازية توضع أسس تداول الصور والمعلومات. أجهزة الإعلام أجهزة مجازات تخترع وتعالج وتُنقّح ويُسيَطر عليها. المجازات إذن ليست انحرافات كما تعودنا أن نقول، وليست مجرد توضيحات بريئة، المجازات أدهى وأقدر على معالجة معتقداتنا ومواقفنا، وتحديد سلوكنا. من الصعب الآن أن نتعرف فى كثير من الأمر على حقائق الوجود الاجتماعى، ذلك أننا نعتمد على من يخلقون المجازات أو يسوسون العقول.

الحياة الحديثة كالحياة القديمة تعتمد على استحداث مجازات وإنتاج وعى بمعزل عن الشروط الفعلية. أحيانًا نتحدث عن أفكار مموهة، وأحيانًا نستعمل عبارة المجازات. عقول الناس كانت دائمًا تساس من خلال المجازات التى تسعى النخبة أو الشعراء والكتاب من خلالها إلى تطويعنا. إننا نفسر شروط وجودنا غالبًا باستخدام مجازات، ونضفى طابعًا خلابًا عليها، من الصعب الآن أن نميز بين المصالح الحقيقية لأغلب الناس من جهة وصنعة المجازات من جهة ثانية. عندما يؤدى المجاز الإعلامى دوره بنجاح تختفى أو تنتفى الحاجة إلى اتخاذ تدبير اجتماعى.

الحفاظ على السيطرة هو صنعة مجاز. هناك قوتان: إحداهما نسميها قوة الشعب وإرادته الاجتماعية، والثانية نسميها المجاز، والمجاز على كل حال ليس قمعًا بالمعنى الصارخ لهذه الكلمة.

معالجة الفرد وإخضاعه هى معالجة المجاز، والذى نسميه طبيعة أو مدلولاً حرفيًا شىء مصنوع مدبر. نحن نسمى التقسيم الاجتماعى غير المتكافئ طبيعة، ولا نسميه مجازًا. ونحن نسمى إبادة السكان الأصليين فى أمريكا الشمالية عملاً مشروعًا أو طبيعيًا ولا نسميه انحرافًا أو مجازًا. الآن خفيت أمور المجاز أو أصبحت السيطرة الاجتماعية، والهيمنة السياسية دقيقة جدًا، أو غير مرئية كما يقول هربرت شيلر فى كتاب بعنوان "المتلاعبون بالعقول". واضح أمر التوجيه المجازى الإعلامى فى أيد قليلة. بل إن الديناميات الاجتماعية بوجه عام لا تخلو من هذه المجازية التى تغنى فى أحوال كثيرة عن العنف المباغت. الآن نشارك جميعًا فى المجازية. الذين يتلقون المجازات يصدرونها أيضًا. نحن نخضع لمجازات ونقوم بدورنا بصناعة مجازات أخرى أو تحكم آخر.

لكن المجازية الاجتماعية قوة ظاهرة من ناحية وقوة يشارك في صنعها القلة والكثرة من ناحية ثانية. الآن تبلغ المجازية الإعلامية المهيمنة أعلى درجات التطور، وتنتج مظهرًا خارجيًا للانخراط النشط، وقد تحول دون بعض الفوائد المادية والسيكولوجية والمشاركة الأصيلة. التوجيه المجازي لا ريب فيه من خلال السيطرة على أجهزة المعلومات والصور. لكن هذا التوجيه خفي محكم ماهر يصدر أيضًا إلى دول العالم.

المهم أن آليات الصناعة الثقافية المجازية لا تدرس دراسة كافية في بيئاتنا. لقد غرقنا في إسباغ فكرة الطبيعة والدلالة الحرفية.

كل شيء في دراسة اللغة عندنا لا علاقة له واضحة بتوجيه العقول وصناعة قوالب الوعي، ووسائل السيطرة على المعلومات والصورة. نحن غارقون في أسطورة النقد الأدبي التي تهاوت في بيئات كثيرة. إن عملية إدارة المعلومات وتوجيهها شهدت مزيدًا من التنظيم، وأصبحت مصدر سلطة لا نظير لها. لا أحد يتصور التخلي عن هذا التحكم، ولا أحد يدافع عن النزعات المجازية بمثل هذه البساطة المذهلة الشائعة.

من حقنا أن نصحو قليلاً على دراسة ثانية للمجازات أكثر إيغالاً في فحص الأهداف والمسافات وأساليب الإقناع والاستمالة. لقد كانت الاستاطيقية عبئًا وهيمنة غربية. ومع ذلك فإن الدراسات المعاصرة تتنافس في قتل الأدبية المجردة والثقة الزائدة في المجازية. المجازية إذن تحولت إلى سياسة وإدارة وتلاعب وإغراء وتوجيه، وأداة قوية للغلبة غير المكشوفة.

قسم اللغة العربية في الجامعات العربية يدرس الرموز والمجازات بطريقة فارغة من الاهتمامات العملية والتوجيه الثقافي للمجتمع. يدرس كل شيء في إطار ضيق لا يخلو من تحكم أو غيبوبة. إذا سألت عما صنعه

المجاز فى المجتمع العربى والثقافة الاجتماعية لم تجد إجابة واضحة. بعبارة أخرى إن المجاز من أكبر مظاهر صراع المصالح الذى يشكل المجتمع وعلاقاته الداخلية والخارجية. هنا مصطلح التوتر الذى استبعد فكرة المطابقة أو الوضع الحقيقى أو التشابه أو النيابة الساكنة المقررة سلفًا. ما من أحد يتجاوز الإطار التقليدى الوضعى متسائلاً عن المغزى الاجتماعى والثقافى أو فعل الإنسان وتدخله وإحلاله وإزاحته لما يشاء.

الثقافة أحيانًا تفاعل بين المصلحة والمجاز لا تحويل المجاز إلى حقيقة. المجاز الآن بوصفه مصلحة يتسلل ويعمل بعيدًا عن الأضواء، لكننا نبحث كثيرًا عن شىء نقى واضح، لا نكلف أنفسنا عناء كشف المجاز والاستعارة والكناية. نحن نتحدث عن السلام ويتحدث غيرنا عن المفاوضات أو المساومات. المفاوضات تكنى عن المصالح وصراعها. المفاوضات هى الشكل الأحدث للمجازات، والمفاوضات تستبقى شرعية التوترات. المصالح المتوغلة والمفاوضات والثقافة والمجازات كلمات متداخلة فى ثقافة يقال لها بعد الاستعمار.

بعبارة ثانية إن الدنيا المعاصرة لا تستقيم فى ظل قراءة تعتد فحسب بكلمة حقائق، ولا تستقيم فى ظل الاكتفاء الذاتى. الدنيا المعاصرة اجتياح لفكرة الكيان المستقل، وإقامة عالم من المجازات أو التداخلات التى تقوم على احترام مبدأ الغياب، والاكتفاء بالمفاوضة وعملية إعادة تشكيل دائمة، وما قد يسمى اللعب الحرّ الخالى من التقيد بفكرة الأصل، وفكرة ماهية الإنسان، والحضور الكامل، والاستقرار.

هذه ملامح الثقافة المجازية المعاصرة والتداخلات والقوة بوصفها معاكسة لما هو مقدس ومكتمل أو حرفى. الثقافة السابقة لها حقيقة أو عنوان

وهوامش وتوقيع المؤلف وبداية ونهاية ووحدة عامة ومضمون محدد. أما الثقافة الجديدة فتتكون من مجازات تشير إلى آثار مجازات أخرى تعارض فكرة المعنى أو الحرفية أو الكينونة أو الاكتمال المفترض. لم يبق إلا التفاوض الذى لم يسبقه إلا تفاوض آخر.

لكننا ما نزال نأخذ من الناحية النظرية بفكرة الطبيعة الأصلية التى تنفر من المفهوم المراوغ، لذلك يضيق تصورنا للمصالح، ونعجز عن التعامل مع معنى لا يمكن التأكد منه. نحن نفرق كثيرًا بين التعرف من ناحية والغزو والمجاز والتفاوض من ناحية ثانية. نحن ننسى أننا نجعل البيِّن بيِّنًا لنؤدى بعض المنافع، ونجعل البيِّن غير بيِّن لأداء منافع ثانية. البيِّن ليس شيئًا طبيعيًا. البيِّن أمر ثقافى يُصنع صنعًا. كذلك مصطلح الأصل ينبغى أن ينظر إليه باعتباره وظيفة لا أكثر.

الوظيفة إذن تحل محل فكرة الطبيعة. نحن نعرّف الأشياء وفقًا لبعض المصالح أو الوظائف، والوظائف ليست مستقلة. الوظائف تتنافس وقد يعدو بعضها على بعض أو يخضع بعضها لبعض. الوظائف المعاصرة متنوعة، ولكن هناك ميلاً إلى إبقاء التعارضات ورياضتها بدلاً من حذفها. الوظيفة إذن فعل تفاوضى يعد التعريف المفضل لكلمة الاستعارة والمجاز.

كانت آفة التحديث عندنا التنكر النظرى للتفاوضية والمجازية، والتعصب للحذف، والانسجام والتناغم، وفكرة الحقيقة، وفكرة الكيان العضوى، وفكرة السلام العادل والشامل. هذه العبارة التى لا نرتاب فيها ارتيابًا ظاهرًا، بل نردها بما يشبه الثقة والعزوف عن استمرار عملية التناول المجازى.

هذا العزوف الذى يعبر عن نفسه فى شكل عنف أحيانًا. المجازى ليس مجرد فعل سياسى، الثقافى نفسه الآن هو هذا الفعل الذى يعترف بالاختلاف وشىء من الإرجاء.

ما زلت أذكر مقالاً للأستاذ أحمد أمين عن التفاوض الذى سماه مصالحة. ذكر الأستاذ أحمد أمين أننا نؤمن بحقائق لا مصالحات (أو مجازات)، وتنازل كل طرف عن شىء من وجهة نظرة ومطالبه، المصالحات أوضح فى حياة بعض الشعوب، لكننا لا نستعملها كثيرًا فى حياتنا. يصمم معظم الناس عندنا على وجهة نظر معينة مهما تكن النتيجة. ما يزال المنطق النظرى يسود، وما زلنا نأخذ بالفرق بين المنطق النظرى والحياة العملية. ما تزال النواحى الأخلاقية والقانونية والسياسية على مبعدة، من الناحية النظرية، من فكرة المجازات.

نحن ننكر المصالحة بقلوبنا لأننا نأخذ منذ وقت بعيد بفكرة الحقيقة النظيفة. كان الرواد السابقون يعملون فى إطار الأدب والبحث الأدبى، ويعملون فى إطار ثقافى أوسع من المجاز والاستعارة التقليدية. كانت الثقافة القديمة لا تستريح تمامًا لفكرة المجاز. ولو فعلت لتغير شىء كثير فى حياتنا، لكننا دأبنا على أن نفرق بشكل حاد بين العملى والنظرى، بين الأصلى وغير الأصلى، بين الحقيقة والمجاز.

التفاوض المعاصر الذى يسمى أحيانًا تفاعلاً ومجازًا غير التقابلية الشائعة وغير الاستعارة التقليدية والتشبيه. هل من سبيل لإعادة النظر فى مقررات كثيرة، وافتراض مبدأ المجازية فى مسائل كثيرة أدبية وفلسفية واجتماعية وأخلاقية؟ التصالح أو التفاوض هو الشكل المعاصر للمجاز الذى نسخ الاعتقادات السابقة المبنية على صرامة التمييز، وصرامة الوضوح،

وصرامة فكرة الحقوق، وصرامة الكرامة والنزاع، وصرامة الأخذ بما نسميه المبادئ الأولى.

التفاوض أو المجاز، بعبارة أخرى، يعتبر ممارسة معاصرة للقوة الذهنية، لكن هذا المبدأ غريب على الثقافة العربية فيما يقول أستاذنا أحمد أمين، فقد استولى على نماذج كثيرة وأفكار كثيرة الخضوع أو الإخضاع، وظهر كثيرًا تحول الإيجابى إلى السلبى، وتحول البطولة نفسها إلى صورة الدهر الغلاب. كانت فكرة الدهر أثيرة فى تفهم المجاز، وكانت الغلبة النهائية مفضلة، وكانت القبضة القاصية مفتاح التأمل فى سياقات المجاز، كان كثير من الفكر الدينى والجمالى والسياسى والفلسفى يترجم، بأشكال مختلفة، فكرة الحقيقة لا الحوار، وكان الفعل غير المشترك سيد الأفعال، وكانت المبارزة الذهنية والعملية أهم من المفاوضة. كان فرط القوة هو المجاز.

كان كثير من أمر المجاز ينال خلسة أو نزوة أو وثبا أو قهرًا مباغتًا. كانت القوة المجازية تتحول، من حيث لا نشعر إلى رماد. لم تكن القوة تفاوضية، ولا كان الخير والجمال والحق وبنية الأفكار، كانت الأفكار، مثل الأشخاص غالبة أو مغلوبة، ناجحة أو مخفقة، كانت التفاوضية غريبة، فقد اطمأن الجميع إلى أن المعانى سابقة فى الأذهان، وأن الألفاظ تتبعها كما يتبع إنسان إنسانًا. نحن إذن لا نتجاوز أنفسنا، كل فكرة قد تكونت بطريقة ما قبل النطق بها، وكل بيان موطأ، وكل وجدان أشبه بالاستيلاء، وكل أمر مستقر، والزمان سلطان، والقياس سيد الأدلة، ولا علاقة للقياس بالمجاز. فكرة الدليل إذن ليست مجازية. الأدلة تفهم عندنا كثيرًا فى سياق حقائق لا مجازات.

العجيب أن طبيعة تفكيرنا لا تظفر بعناية واضحة فى الدراسة اللغوية، طبيعة تفكيرنا تتناول غالبًا فى سياق نظرى مجرد لا سياق مجازى، نحن

نفرّق كثيرًا بين المفكر والمجازى، بين إدارة الأفكار وإدارة المجازات. لنقل أخيرًا إن المجازى هو مفهوم الاتصال الغالب. أحرى بالمجازى أن يكون فنًا من إقامة بعض الحواجز أو العوائق لا فنًا من الإخلاص فى انصهار الآفاق. انصهار الآفاق ليس غاية واضحة فى هذا الزمان.

الغاية المجازية، على العكس، لا تحارب الفوضى والاضطراب من حيث المبدأ، بل تعالج كل شىء معالجة تخدم المصالح وتغيرها معًا. هذه تحارب الصمت الذى يشع من جمالية الاستعارة التقليدية، فالصمت الآن عدو مبين. المصالح، إذن، هى مجازات مستمرة يعبّأ فيها الشركاء بالدخول والخروج بمعزل غالبًا عما يسمى الإنسانية المشتركة والأطروحة البسيطة والخريطة الضيقة والقوالب السائدة والنماذج المختزلة التى نعوّل عليها كثيرًا فى دراستنا التى تقوم على مبدأ أو جوهر واحد أو نموذج مغلق.

فى كثيرة من تفسيراتنا اختزال وميل إلى صلابة خيالية أو تجانس طاغ، وإذابة الجزء فى الكل، والتعميمات الكاسحة على خلاف ما نجد فى الثقافة الحديثة والمعاصرة التى تقدر الأجزاء غير المترابطة بشكل صلب، وغير المتجانسة تجانسًا كاملاً. الثقافة المعاصرة شكل مجازى يعتمد كثيرًا على كليات فضفاضة تحتوى على بعض الثغرات، وهذا يعنى أن الأجزاء لا ترد دائمًا إلى الكل وأنها أيضًا ليست فريدة تمامًا. وهذا عكس ما نرى فى نظام الفكر الشائع.

الشكل المجازى أو التفاوضى لا يعتمد على السببية الصلبة المغلقة، والمبدأ الواحد الثابت، بل يعتمد على تفاعل السبب والنتيجة، واليقين النسبى، والتفسير المؤقت والحلول الموضعية، والمعرفة الناقصة، والمسافات البنيوية

أو الصورة التى لا تتشيأ لأنها تقوم، كما نعرف، على مسافة بين الدال والمدلول بين ما نجرده من الواقع والواقع المادى نفسه.

الشكل التفاوضى أو المجازى ليس صيغة نهائية ولا نموذجًا حاد الرفض، تتحرك العناصر من المركز إلى الهامش، ومن الهامش إلى المركز فى داخل احتمالية كامنة على مبعدة من قوالب جاهزة وتحيزات خاصة. ربما لاحظنا أن النماذج الاختزالية أكثر شيوعًا عندنا، ومن ثم كانت قدرتنا على ربط العناصر المختلفة ضعيفة، وكانت رغباتنا فى التعميم غالبة، كانت فكرة النظرية الكبرى الحاكمة مفضلة على قصص صغيرة، وكانت الطريقة الواحدة موضع ثقة.

الأحداث عندنا هى نتاج بطولة أو عقل واحد، أو نظرية واحدة، أو انقلاب معين، أو حتمية أو نموذجية واحدة بسيطة أو سكونية تراكمية لا قبل لها بتوسيع الإمكانات.

العملية التفسيرية شديدة الصعوبة، نحن أكثر ميلاً إلى التبسيط والوضوح والتحرك فى إطار سببية بسيطة وتعيينية عالية. هذا ما نجد صداه فى الدراسة الأدبية والإنسانية نفسها، لأننا لا نعرف الطريق إلى تأصيل المجازات. إننا نكتفى بشىء يشبه الواقع أو الطبيعة، ومن ثم لا نعمل عقولنا. قل أن نطمح إلى أبعاد مركبة معقدة اكتسحت عقولنا النزعة الإخبارية التى نسميها حقائق.

لعلنا آخر الأمر نعجب لقدرتنا على تبسيط مسألة الكلمات التى نتخيلها ذات علاقة مباشرة بالواقع. بعبارة أخرى إن العلامة ترتبط بنموذج مجازى إدراكى مركب لا نموذج اختزالى حقيقى، العلامة تفهم عندنا أحيانًا على أنها مظهر سببية إخبارية صلبة مباشرة، ومن ثم لا نلقى بالاً للاختلاف وتعددية

الوجوه. بعبارة أخرى إننا لا نلتفت إلى مخاطر نرتكبها فى تأويل العلامات إلى حقائق، واختزال كل شىء فى عنصر واحد، إن مضمون العلامة هو التأصيل المجازى على خلاف ما درجنا عليه فى البلاغة والثقافة العربية. العلامات مجازات تحتمل مدلولات متناقضة.

إن الشكل التفاوضى أو المجازى الجديد للثقافة هو نفسه الاعتماد على احتمالية العلامة، وتعقيد أمر العلامة، والاعتراف بعالم الإنسان المركب ومستوياته الخارجية والداخلية. ومغزى ذلك أن العلامة قامت على نفى الشكل المباشر والواقع الإمبريقى المحدد الذى نسميه حقيقة، وقامت على تعزيز فكرة القدرة التفسيرية المتضاربة.

إن طرقنا فى التفهم ما تزال غامضة، ونحن نشكو أحيانًا التعويل على المضمون المباشر والمضمون القريب ونسميه حقيقية. نحن نعول، من الناحية العملية، على الشفافية والسطحية والوضوح. تأثرنا كثيرًا بنماذج اختزالية تدعم الإحساس بالرضوخ.

بعبارة أخرى إننا نتعامل مع فكرة الواقع أكثر جدًا مما نتعامل مع فكرة العلامات والمجازات. هذا يتضح منذ وقت مبكر، منذ كتب الطهطاوى عن باريس. العلامات عوالم لها جوانب متباينة. لكن سوء فهم العلامة الذى يئول إلى إعزاز نسميه الدلالة الوضعية أساء إلى تصور الثقافة العربية والغربية. الموضوعية التى ارتكزنا عليها كانت أحيانًا قاتلة لفكرة العلامات والمجازات. ما نزال حتى الآن نتعامل، من الناحية النظرية والتطبيقية، مع حقائق وحيدة المعنى.

التقدم وحيد المعنى أو حقيقة، والتأخر كذلك، لم نفد حتى الآن، بطريقة واضحة، عن فلسفة تجاوز الشكل المجرد والكلى المغلق، واقتناص الجوانب

المتعددة للظاهرة الإنسانية، وما تمثله من تكاملات فضفاضة فيها فراغات. بعبارة ثانية وجدت فكرة التماسك العضوى ما يناهضها، لكننا لا نقيم وزنًا واضحًا لهذه الفراغات، من ثم كان تفهمنا لمسألة الأفكار التى تعمل معًا أو الاستعارة محدودًا لا يرقى إلى مستوى الإشكالات المعاصرة أو حساب العقبات والصعوبات.

من حقنا أن نراجع نماذج كثيرة من ثقافتنا القديمة والحديثة فى ضوء تقدير صعوبات ربط الأفكار أو المجازات. كانت كلمة البلاغة فى هذا الإطار غير ملائمة تمامًا، فقد خيلت إلينا أننا نصل إلى شىء محـــدد، وأن الوصول أو الإسناد من حيث المبدأ أمر لا تكتنفه عقبات. قام التحديث عندنا على رعاية فكرة الحقائق أكثر مما قام على رعاية العلامات أو المجازات المعقدة المتضاربة التى تنافس ما عداها من أخبار ومطابقة وملاءمة، ورعاية سطحية.

ظلت فكرة المعنى الذى يعبر عنه بأساليب كثيرة قوية فى عقولنا حتى نسينا أمر التضارب والتعقد والمسافة. لكن اعتمادنا على بعض العلاقات مثل التشابه بخاصة ما يزال مبالغًا فيه. إن أمر فهم شىء من خلال شىء آخر ناله تبسيط واضح من خلال سوء فهم النيابة.

إن النيابة تعتمد على اعتبارات اجتماعية ونفسية وفلسفية، لكن هذه الاعتبارات ليست جزءًا من دراسة المجاز والكناية. هنا تتخلى عن كل تمحيص حقيقى، ونتصور أن المعانى كامنة فى الألفاظ، بعبارة أخرى إننا نتصور كثرة الرماد أمرًا معلومًا كذلك. هكذا يبطل كل "فهم" عميق يقوم على تفعيل. ضاعت العلامات فى الإشارات، لنقل إننا توهمنا العلامات إشارات. لم يتح لنا التخلص من هذه الإشارات. لقد سوينا بين الوقائع والمعانى. جرينا فى

ماء راكد. كان مفهوم العلامات أو المجازات إذن راكداً آسنًا لا متموجًا متغيرًا معقدًا.

لا بد لنا من صحوة ذهنية أفضل حتى نتيقن من ضحالة أساليبنا فى الاستنباط اللغوى. لا بد من افتراضات نراها الآن مستبعدة من مثل الإزاحة الكامنة لبعض السياقات أو التغلب عليها سرًا. العلامات قوة معنوية مجازية ملتبسة، ولا خير فى التخلى عن هذا الالتباس وإحالة العلامات إلى وحدات بسيطة فقيرة معلومة من قبل نسميها حقائق، إننا نتعامل مع الكلمات الآن فى ظل فلسفة قديمة، هذه الفلسفة التى تدور حول كمون المعنى فى الكلمة. قل أن نرتاب من الناحية العملية فى هذا الموقف، وقل أن تعتبر الكلمة علامة بالمعنى الحديث. إننا نخلط أحيانًا بين موقف قديم وموقف حديث. وتبعًا لذلك يجوز لنا أن نشك فى نوع ما نفهم من المجاز ومقدار ما نفهم.

العجيب أن يكثر ترديد لفظ العلامات، ويقل تفهم إشكاليتها وتقدير صعوبتها وإزاحتها للوقائع المباشرة. كيف اقتنعنا دهرًا طويلاً بكثرة الرماد وكثرة الطبخ وكثرة الآكلين والكرم، واقتنعنا بالعلاقة المجردة بين الجزء والكل، والحال والمحل، واقتنعنا بالمشابهة؟ هذه حوائل ذهنية لا ندرك تمامًا مدى قدرتها على إصابة عقولنا بالشلل. إننا نتصور العلاقات بطريقة خالية من الفحوى المتصارعة المتقلبة، نتصور خاتمة ساكنة مصطنعة لا علاقة لها بعملية اجتهادية تنافسية اجتماعية. كل شىء فى شرح النصوص يغرى بالريب. لقد تناقلنا الكثير، وبقى الأساس قديمًا. ربما زوقنا البناء القديم، وبقى على حاله.

هذا موقف غريب من الكلمة أو العلامة، موقف الثقة من فكرة الإشارة الساذجة لا التكوين الذى يواجه صعوبة ويظل معترفًا بها. لم يخطر لنا كثيرًا

أن دخول عالم حديث يعنى التغير الجوهرى فى موقفنا من الكلمات والعلامات عامة. هناك مسافة واسعة بين النظرية والتطبيق، بين ما نقرؤه وما نمارسه. هناك إحساس منتشر بأن شئون الكلمات والعلامات أقل أهمية. هناك تناقضات كثيرة نرضى عنها بأكثر مما نتوهم، وهناك ولاء شديد للعمل التجريدى الذى لا صلة له بالحياة العميقة.

الحياة العربية تفهم فى البلاغة العربية وتاريخ الأدب وتاريخ المجتمع فى ظل عناوين تسمى باسم المدائح والأهاجى بحجة الحقيقة. لا علاقة لمباحث الحقيقية والمجاز بأى صراع اجتماعى حقيقى وأية صعوبات. إن الزعم بأننا نفهم عن التراث والحداثة لا يبرر الأخذ التقليدى للكلمات والبلاغة والمجاز، والاعتماد على فكرة غريبة من قبيل الطبيعة والوضع والتوافق والثقة بالمعاجم، وسهولة تداول عبارة استعمال الكلمات فى غير ما وضعت له أو سهولة تصور نيابة كلمات عن كلمات دون أى اعتبار لكفاح تفاوضى وحجازى اجتماعى. ودون ملاحظة أية مفارقات بين الوقائع الاجتماعية وما دوَّنه المتقدمون من ملاحظات عن الكلمات. الغريب أن يستغنى غير قليل من الباحثين عن هذه المكابدات، وأن يلجأوا إلى اعتبارات عامة مبهمة لا علاقة لها بالتحولات الاجتماعية الحقيقية.

بعبارة أخرى هناك تشابك بين تفسير حضارى وتفسير دينى وتفسير بلاغى، لكن فكرة السياق أو المعنى قد تفهم بطريقة مبسطة إذا افترضنا أن السياق شيء ثابت سابق يقرر أمر المعنى، السياق أمر ننتجه نحن، ولا يوجد بمعزل عن الطاقة التحويلية. السياق هو نفسه خطة تفسيرية كما يقول جوناثان كلر. لكننا ننسى أن السياق محتاج إلى التوضيح حاجة الأحداث ذاتها، ثم إن معنى السياق تقرره الأحداث نفسها لكننا كثيرًا ما نحول فكرة السياق إلى نموذج مبسط. بل كثيرًا ما نهمل سؤال السياق بحجة أنه حقيقة.

إن الكلمات والظواهر التى يتعامل معها النقد علامات أو أشكال مجازية مزودة بمعان اجتماعية، لهذا يجدر بنا ألا نخضع لمنظور السياق، وأن نتساءل بدلاً من ذلك عن تشكيل العلامات أو المجازات. كيف تتكون من خلال ممارسات الخطاب، وتنظيم المؤسسات، وأنساق القيمة، وآليات تكوين الدلالة المعروفة باسم السميوطيقا؟

لنذكر أن تشكيل إطار العلامة أصح من استعمال كلمة السياق وكلمة الحقيقة. إننا نريد أن نتذكر أننا نقوم بفعل شىء لا مجرد ملاحظة تشابه أو اختلاف. لنذكر أننا قد نزوِّر البيانات والمجازات، وأننا نريد أن نتجنب النزعة الوضعية الكامنة فى فكرة السياق والحقيقة.

والسبيل إلى هذا هو تمثل الوظيفة السميوطيقية الماثلة فى تكوين إطارات، واعتبار الموضوع أو الحدث شيئًا من الفن. لذلك يكون مفهوم العلامة كشىء مصنوع منفصل عن فرض الحقيقة أساسيًا. وتكون الإشارة إلى المجتمع فى أثناء حديثنا فى الغالب إلى تكوين نص تفاوضى، وافتعال غرض، وموقف لا علاقة له واضحة بفكرة الحقيقة أو السياقات العارية، فلا حقيقة عارية من أثر العلامة. وهذه هى سيادة المجاز.

هذا كله يعود بنا إلى تجاوز تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز والتطلع إلى السميوطيقا المرتبطة بالتحويل والقوة التفاوضية وتكوين إطار لا مجال فيه لفرض واحد مهيمن وتبسيط وتحيز وتجاهل لصدام.

المجازات المرتبطة بصدام الحضارات والأديان. نحن الآن فيما يقول بودريار، أمام صدام بلاغى يفسر الحوادث الكبيرة. يميل بودريار إلى نوع من التفاوض المجازى والشعائرى. يرى أن النقاش الفكرى والسياسى والفلسفى لا يكفى، لا بد لنا أن نلجأ فى بعض الأحيان إلى مسألة التعامل الأسطورى أو

المجازى مع فكرة القوة. لا بد أن نلاحظ معاملة القوة، معاملة المجازات التى لا يستنفد معناها، ولا يمكن إرجاعها إلى مدلولات حرفية محدودة.

هنا تأخذ فكرة العلامات مكان فكرة المجازات، القوة الآن أشبه بمطاردة وهمية، أشبه بالجمع بين سياسة ومصالح ونظرة رمزية. الصراع بين الشعوب الآن صراع علمى وبلاغى لا يخلو من وجه أسطورى. صدام الحضارات لا يتميز من صراع العلامات الذى يسمى أحيانًا باسم العنف. العنف قديم فى ثقافتنا عن العلامات التى تعتمد على الأسد والبحر والقمر والشمس والليل والسهم.

إن التفوق العلمى لا يستغنى تفهمه عن تفوق رمزى أو سلطة مجازية. كذلك التفوق الإعلامى، والتفوق البيانى الذى أغرانا قديمًا بنظرة رمزية إلى البادية بوصفها منبت الحقيقة. هذه الاعتبارات جميعًا تلجئنا أحيانًا إلى نظرة جديدة. هناك مصالح محدودة محكمة منضبطة وهناك مصالح ثانية مجازية أو خيالية. الفهم الآن منظور تفاوضى، هذا المنظور الذى يشكل التواصل الأيديولوجى الصراع. هنا يتجلى الاعتزاز المتزايد بتوظيف فراغات النصوص والمواقف، والانتفاع بدروب ملتوية قد نختلقها اختلاقًا.

أما فكرة البيان وفكرة العقل فى التراث العربى فشىء آخر لا علاقة له بالممارسة الحديثة. كان الجاحظ - مثلاً - يجادل البداوة، ويأخذ بمنظورها فى البيان والصدع والجهر والقطع، وكان معلمًا للعقل، لكن وصف العقل عنده وصف بدوى باعتباره أصلاً. كانت أمور البيان – بعامة – فى قبضة فكرة الأصل. وكذلك كان مفهوم العقل، كانت فكرة الحقيقة ناصعة من الناحية النظرية، وكانت من الناحية العملية مشوبة بالالتواء والتحيز. كان أمر الحقيقة والمجاز أعمق مما تصور الباحثون فى اللغة والأدب والبلاغة.

كان الحديث عن المرأة هو نفسه وصفها بالمجازية التى لم تخطر لنا حتى الآن. المجازية التى تجسد، فى زعمنا، فى المرأة كانت أيضًا كناية عن الخوف الشديد من المجتمع. ما يزال أمامنا متسع من القول والتخمين فى وصف غياب الرؤية المجازية أو الكنائية من الناحية النظرية. كانت المرأة هى المجاز! وكان الرجل هو الحقيقة. وكانت العلاقة بين الرجل والمرأة هى الحاجة العسيرة إلى غلبة الحقيقة على المجاز، وغلبة الطريق القصير على المنظور المجازى، كانت عملية المجاز أساسية فى كتابات الجاحظ إذا دققنا.

كان الشعر والبيان يتباهيان بالحقيقة التى هى ديوان العرب، وكان هذا التباهى أدل على صعوبة لم تكشف حتى الآن. خصام المجاز أو التنكر له أدل على عسر الحياة والنفاق. كان حب البدوية المزعومة كناية عن فقد فى المجتمع المدنى، لكننا نأخذ كثيرًا من الأمر مأخذًا مباشرًا. كان التعرض لفكرة البيان بطريقة مفضلة بارعة عند الجاحظ يومئ، من بعض الجهات إلى بيئة لا بيان فيها ولا وضوح بطريقة مستتبة.

فى وسعنا أن نزعم أن كتابى عبد القاهر اللذين شغلا الناس قديمًا وحديثًا لهما دلالة مجازية أو كنائية، دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة كتابان أو كنايتان عن العلاقات فى داخل المجتمع. إذا نحن تأملنا عراك الكلمات فى الكتابين خطر بالذهن عراك الأفرادِ والطبقات لكننا مفتونون بوجه اختزالى. الذين يقرءون أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز قراءة اختزالية سعداء، والذين يقرءونهما قراءة اجتماعية قلة قليلة.

كان تقسيم الشعر إلى حقيقة ومجاز عملاً اجتماعياً صناعيًا. إن قليلاً من التفكر فى حالة المشيب اللغوى التى تسيطر على الشعر منذ أقدم العصور يعنى أن مزاعم الحقيقة خاصة مزاعم غير ملائمة. الشعر كله مجاز لأن

الشعر العربى بخاصة يصنع من الشعر أكثر مما يصنع من حياة كثير من الناس. إننا نبحث عن مطابقة فى غير موضع المطابقة ونلتمس حياة العربى من الشعر عبثًا، ونرتكب أخطاء فى حق الشعر وحق الحياة. كان حريًا بنا أن نقول إن الشعر مجاز، والمجاز فى قاعة مجاز.

من الممكن جدًا أن نذهب إلى أن الشعر لا يعرف فضائل، ولا يعرف حبًا وكرهًا، ولا يعرف سياسة ومجدًا، لا يعرف إلا الشعر. هناك نريح أنفسنا من عبء أبحاث كثيرة مضللة. الشعر لغة أو مجاز أو قوة مؤقتة مناوئة. كان الشعر دائمًا مجازًا أو تخييلاً. وكان الشعر قوة خيالية سميت باسم النظم. كانت كلمة النظم فى الظاهر ساكنة مستقرة غريبة لكن باطن النظم مضطرب. إن التقسيم المشهور إذن يبدأ من مزاعم الخارج المتميز من اللغة. وقد ترتب على هذا التقسيم شىء كثير من دعاوى ضخمة، وخيل إلينا أن الشعر يخدم "حقيقة" فى خارج الشعر. الشعر تأليف لغوى أو مجازى، أو لغة فوق اللغة ومجاز فوق المجاز.

كان تحويل المجاز إلى حقيقة، وتحويل الكناية إلى تصريح خروجًا من قبضة الثقافة. الثقافى مجازات مستمرة. لقد حولنا الثقافة الاجتماعية إلى نظم وتشبيه وتعليقات. لم نشأ الإبقاء على فرض المؤسسات التى كان لها ظاهر وباطن. أردنا أن نجعل الظاهر مكارم ومعالى ونسينا أن المكارم أو المعالى كلمات بعد كلمات. الشعر فى الاشتقاق خيمة أو مجاز ندخل فيه أو نبيت. ومغزى ذلك أننا نقى أنفسنا ونبنى عالمًا خاصًا، لكن الإصرار على ربط هذا العالم بعالم سابق بطريقة ساذجة يكلفنا الكثير.

النتيجة النهائية هى أن الدليل على الشعر هو الشعر والدليل على المجاز هو المجاز. إن تحصيل الحاصل من هذه الناحية مهمة كبرى. إن

حياتنا فى داخل الشعر تتعرض الآن لأذى كثير، لأننا نريد أن نفض المجاز، وأن نجعل له شريكًا، وأن نتصور العدول عن المجاز فى نهاية الأمر. كرامة الشعر هى مجازيته التى لا تتحول إلى حقيقة مفردة.

من حقنا أن ننسى أشياء كثيرة إذا قرأنا الشعر، الإصرار على تحويل الشعر إلى نبأ، وتحويل المجاز إلى حقيقة يضر بعقولنا وأنفسنا من حيث لا نحتسب. إن نسيان فكرة الحقيقة لا يقل أهمية عن تذكرها. إننا نحتاج إلى أن نتحول إلى المجاز، ونحتاج إلى التحول عن المجاز. لكن المجاز مخاطرة كبرى، مخاطرة ضد الحقيقة أو ضد الحياة. المجاز مخاطرة لا هى موت ولا هى حياة بالمعنى المألوف.

كل امرئ وكل شعب يبحث عن قوة مفرطة هى مجازات وأساطير. لنتذكر أن زيادة المعلومات قوة تخلق نقابًا إلى جانب الكشف، هذه الزيادة جعلت البحث والتحرى مجازات صعبة، فيها فجوات وصناعة ارتباكات وتداخلات ورغبات غير منظورة. فى هذا الزمن يتضاءل الاعتراف بالبحث النزيه، والاحترام الصرف، والتعليم المحايد. القوة المجازية الجديدة هى التعامل الناجح مع الاشتباه والمسافة ووسائل الربط المتعددة بين الأفكار، والانتفاع بمناطق عدم التحديد، وتقدير أهمية التوتر، وتكوين أفق مستقبلى ينتظر من يشغله.

الفهم المنتج أو الإبداعى مجاز يعتمد على ثغرة ربما لا ترى بسهولة. إن كثيرًا مما يقال فى نظرية التلقى أشبه بدروس فى السياسة المجازية معدة بطريقة حاذقة، من أجل تعديل المواقف المستمر أو التدخل فى تكوينها من خلف الستار. وما يسمونه انقلاب الماضى والمستقبل بشكل مستمر فى اللحظة الحاضرة. نظرية التلقى قريبة من نظرية فى المجاز. كانت كلمة التلقى أكثر

الكلمات إيهامًا لعكس ما يرجى. كلمة التلقى يراد منها الإرسال المضاعف المعقد الذى يصطنعه المجازيون. إن مسألة التلقى ليست مسألة حرية شخصية خالية من التكاليف والأهداف والتنافس وتعقيد صناعة المواقف. إن ثم تهاونًا أو خطأ أو تعجلاً فى تفهم النظرية يجعلنا نغفل الوجه الحيوى الصراعى التنافسى والسياسى أيضًا. نظرية التلقى نظرية فى مداهمة فكرة الحقيقة أو نظرية ثانية فى صنع المجاز. هذا الاهتمام بالقارئ هو نفسه صناعة نص جديد أو صناعة مجاز جديد أكثر إيغالاً فى دنيا السياسة.

الغريب أن بعض الدارسين يترددون فى حمل كلمة الجماليات، حين تضاف إلى التلقى، على كلمة السياسات والمجازات العاتية. نحن ننتقل فى النظرية بين تصورات مختلفة لفكرة القوة. التلقى ليس مختلقًا بطريقة أساسية، على خلاف ما نتوهم، عن سياق التفاوض المجازى الذى ظهر بشكل واضح فى حركة النقد الجديد التى تركت آثارًا قوية.

المجاز إذن هو معدن حركات كثيرة. هذا المجاز أساسى يرجع إلى أحد صناع الثقافة الحديثة: فرويد الذى روّج لفكرة التسلل أو التدسس وخلط الضوء بالظلام، وأشاع – على هذا الوجه – أو دعا إلى مفهوم ثان للمجاز يختلف اختلافًا جوهريًا عن الثقافة التقليدية التى تعاملت مع الثابت والمقرر والسائد بلا منازع. حوّل فرويد مفهوم المجاز إلى القمع صناعة وكشفًا واستغلالاً وتوجيهًا.

دعا فرويد إلى المجازية، وجعل الاستبداد والكبت هو الحركة الخلاقة إن صح هذا التعبير. التحويل نسميه بأسماء مختلفة من بينها الاستعارة. الاستعارة هى جوهر البحث الثقافى الذى أرساه فرويد، الذى أراد أن يزاوج بين اللاعقلانية والعقلانية، وفتح بذلك باب الاستعارة والمجاز أو التصالح المؤقت.

كان لاكان نفسه قارئًا ذكيًا لفرويد وضَّح عملية المجاز التى ينحسم فيها المعنى، عدم حسم المعنى هو مفهوم الثقافة الحديثة من الارتباط بين المواقف. مبحث الاستعارة مدين لفرويد ولا كان. ذلك الجمع بين الانقباض والانبساط، أو هو التسلل تحت دالٍّ يطفو.

كل شىء مجاز فى ثقافة حديثة صنعها كثيرون من أشهرهم فرويد ولاكان اللذان استبعدا فكرة تحديد المعنى بطريقة ذاتية تلقائية، أو استبعدا ما يسميه الباحثون تثبيت المدلول من أجل علاقة دائمة مع الدال. فتح فرويد ولاكان المجال الذى صنع الثقافة الحديثة القائمة على تأصيل المجاز. يمكن أن نحذف كلمة القهر، وأن نحل محلها كلمة المجاز أو التوتر.

فى ظل التركيب الاستعارى التفاوضى لا يستبد النفى أو الفصم، ولا تستبد إرادة المؤلف أو إرادة مفروضة، القارئ نفسه اصطلاح يحيى التفاوض. كل شىء يذكرنا بانتهاء سلطان المدلول الحرفى أو اليقين أو الجهة الواحدة. بعبارة أخرى إن الثقافة قواعد مجازية. بعبارة بسيطة بطل رد المجاز إلى مدلول أو حقيقة. أبدية الرغبة عند لا كان هى أبدية التجاوز، وأبدية الاختلاف، وأبدية التفاوض والخوف من العدوان وارتكاب العدوان. كانت الثقافة القديمة تبحث عن توحد. بطل هذا التوحد، نفاه الاختلاف وأصبحت العلاقة هى المجاز.

البدعة المعاصرة فى المجاز هى الجسد الممزق الذى يولع به بعض المعاصرين الباحثين. الجسد الممزق نكاية فى التلاقى والتعاون، التمزق هو غلو المفارقة التى لا تستريح إلى التركيب. هناك إذن فرق واضح بين قراءات تفاوضية وقراءات لا تبالى إلا بالتخلى عن الروابط.

لقد كانت عملية التحديث تعنى أحيانًا قسوة فى الإحلال والإزاحة، وكان مفهوم الإزاحة تحت سطح الثقافة العربية. بحث المجاز والاستعارة والكناية فى خدمة الإزاحة التى تخفى فى ثنايا التعلق بفكرة الدليل. الدليل مطية تثبت، السماحة والمروءة صورة الإزاحة من بعض النواحى. كل شيء من أمر المجاز والاستعارة والكناية أقرب إلى القتال والمزاحمة. البحر والأسد والشمس والقمر والصبح والسهم كلمات حظها من الإزاحة واضح. الإزاحة والإحلال عملان يسودان الحياة. ليس من المرغوب فيه الآن أن ينظر إلى المجاز باعتباره تعاطفًا ومشاركة سهلة موطأة. تحول النظر إلى المجاز مع غيبة الود والالتقاء والدفاع عن النزاع والتنافس.

على هذا النحو خرج الكلام فى المجاز من العاطفة الاجتماعية إلى المناوشة والاختلاف. ظهر هذا الاختلاف مبكرًا فى كلام سوسير ثم عاد إلى الظهور فى فلسفة النقد الجديد أو فلسفة التوتر. فلسفة التوتر تدين، فيما يدور، إلى نيتشه الذى ربط بين مجازية اللغة والقوة. الخطاب الفلسفى والاجتماعى عنده خطاب بلاغى رمزى مشبع بالرغبة فى التملك وإقامة التعارضات التى تنتج كرد على ولعنا بإقامة تشابهات والتعامل مع فكرة الأشياء.

بيّن نيتشه أننا نعيش على مفهومات ونعيش على مجازات القوة. هذه المجازات لا تعتمد على معطيات، بل تعتمد على تفسيرات وتلفيقات. أنكر نيتشه وجود حقيقة أو أصل أو وصف أكثر دقة من وصف المعول على ذبذبات المجازات أو التفسيرات أو الأخطاء التى نحيا عليها أو إذابة التعارضات التى شيدت الفلسفة على أساسها. ومن ثم تنشأ فكرة اللعب بوصفها طريقة التعامل مع المهمات العظيمة. اللعب أشمل من المجاز التقليدى وأصح من فكرة تثبيت الحقيقة.

بعبارة أخرى يعطى نيتشه أولية للمصادفة والاحتمال والحركة الدائرة التى لا تنتهى. اللعب نقيض فكرة الموجودات أو الحقائق. اللعب هو النسيان الخطر الذى يؤكده دريدا. النسيان الفعال يحمى الإنسان من الذاكرة المطلقة التى يعول عليها البيانيون التقليديون فى ثقتهم بمعرفة تاريخية ملزمة.

بعبارة أخرى هوجمت تقاليد المجاز الموروثة التى وسمت بالسلبية وكان النسيان إرادة فاصلة وكبتًا متعمدًا وإغلاقًا للوعى مؤقتًا وحراسة أيضًا للنظام النفسى، فلا حراسة ولا كبرياء دون نسيان. ليس للماضى ولا للحاضر سلطان قاهر. كل شىء تفسير. والمهم أن نتعامل – كما يقول دريدا – مع قابلية المحو أو عدم الصمود.

هذه مبادئ تركت آثارها فى تعليق الارتباطات السابقة والمغامرة من أجل مجاز جديد لا يقوم على قوة تذكر وقوة الإحالة والارتباط.

إن الرغبة فى إحالة الفلسفة إلى أدب رغبة سياسية بوجه ما تمجد الإحساس أو الرؤية المعقدة التى لا تتنكر للمناورة. كل هذا مختلف عن نظام الطاعة الذى يبطن استعمال كلمة العقل فى التراث بطريقة لا ترتاح إلى الصيرورة المستمرة.

فى عالمنا العربى لا ينوؤنا استخدام المركز الواحد. تنوؤنا على العكس الحركة المستمرة ومن ثم نتمسك بكلمة يلزم أو يجب أو يشبه أو يجاور، لقد غيب اشتباه كثير أو رمز إليه من بعد من خلال التشابه والتجاور، من واجبنا أن نتبين الاشتباه والقلق والمراودة والتخفى والحركة تحت السطح. فضلاً على أن التعامل التقليدى جعل التركيب السيمفونى عزيزًا غير مُعبّد.

أسأنا تعلم الكلمات، وعجزنا بين وقت وآخر عن تقريب المثاقفة والمفاوضة والعمل المشترك والبوليفونية وتنظيم الصدام. المجازات والكنايات

فـى خدمـة هـذه الأهـداف، وليـست مجـرد كمـالات أدبيـة. إن فكـرة الوصـف والإلحـاق القديمـة مـا تـزال قائمـة رغـم التنكـر النظـرى لهـا.. إن كلمـة التحليـة قديمـة لكنهـا مـا تـزال مبهمـة تحتـاج إلـى تـدقيق مفيـد. التحليـة تنفـى التـساؤل والصعب والصراع. نعبر عن التحلية بقولنا المجاز أبلغ من الحقيقة، والكناية أبلغ من التصريح. والبلاغـة هنـا هـى الحيلـة التـى يترفـع عليهـا أو يعجـز عنهـا البسطاء من الناس

ربمـا يجـوز لنـا الاسـتغناء عـن كلمـة التحليـة والأخـذ بكلمـة النقـاش المستور، لكن النقاش بعيد عنا لأننا تعودنا على ما يقرب من الأوامر والنواهى واصطناع فكرة الأسد التـى تزحزح ما دونها وتقر سلطة معينـة ذات طبيعة إخبارية مروّعـة تعتمـد علـى ضــرب مـن التوكيد الـذى لا علاقـة لـه بكرامـة الاعتماد المتبادل، هذا الاعتمـاد الذى يظهــر فيه مـا يشبه الركل والتزاحم. ضيعنا دقـائق الثقافـة العربيـة لأننـا اعتمـدنا علـى اعتبـارات عقليـة منطقيـة لا اعتبارات إنسانية سياسـة واجتماعيـة. دراسـة الكنايـة والمجـاز كعمـل ثقـافى مـا يزال أمرًا مرجوًا غير ممهد. نحن نتبع براجماتيـة أو أصـولية سلفية أو نقاطـًا عمياء أو قوالب نمطية أو فكرة النظام المستقل.

ضُيِّعت أبحاث اللغة قديمًا وحديثًا فى ظـل اعتنـاق سلطة واحدة دون تعويل على عدم الاستقرار الخفى، ودون انزعاج كاف من التقرير الراكد الذى يشكل فرارًا من فكرة الحرية.

تثقل علينا فكرة الحرية، ونشيع من عالم الحداثة الأدبية المعاصرة ما يـشبه التيـه والمجهـول ومـا يـسميه الـدكتور العظـيم كمـال أبـو ديـب جنـون الاستعارة. جنون الاستعارة قوة لا رصيد لها من الثقافـة المشتركة والأهداف المتفاعلة ومفهوم الثقافة الوطنية والاعتماد على قدر من التخلية والتضحية فـى

سبيل مجموع أعظم. الاستعارة الذاتية المجنونة نوع من المونولوج لا الديالوج.

لهذا كله عز علينا من الناحية العملية الاستفادة من الملعب المعاصر الذى يفيد من الاضطراب والتشويش والاحتمال والمصادفة والتفاعل. هناك فرق بين النظرية والتطبيق. ما يزال أمر الثقافة والمجاز بكرًا، هناك أدوات لغوية ثمينة يمكن الإفادة منها فى شرح اجتماعى وسياسى وثقافى يجعل قسم اللغة العربية أعمق وأكثر فاعلية.

لا أعرف أن قسم اللغة العربية يدرس النشاط المجازى وعلاقته بجفوة المجتمع. إن المتأمل فى هذا النشاط ربما يروعه حرصنا على التوافق الظاهرى على حساب أشياء كثيرة. الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية من المجازات تنتظر منا جهدًا ثانيًا يستوضح الكبت الاجتماعى القديم والحديث. إن إخراج المجازات والكنايات من قبضة البلاغة المنطقية الشكلية إلى أسئلة تتعلق بالحرية والسلطة ما يزال يحبو. كذلك مجازية المجتمع العربى المعاصر بوجه عام.

اللغويات المعاصرة ذات مغزى مجازى يعبر عنه بانفصال الدال عن المدلول. هذا الانفصال عن النفس والمجتمع والأمور العامة. ترك المعاصرون الخيال الرومانسى وتمثيل البشرية والحقائق الأبدية، تركوا الرمز من حيث هو كل متكامل، وعنوا بالأيديولوجية والسلطة، تركوا الكل الخيالى، وتحدثوا عن لحام المجتمع الذى يحفظه من الضياع، نظروا إلى الاستعارة بوصفها بديلاً من التطرف الأيديولوجى. أراد النقد الجديد من مبحث الاستعارة منافسة التحليل وبحث المفهومات ومنافسة المعتقدات أيضًا. نظر إلى الاستعارة بوصفها بديلاً من الأنساق الأخلاقية الصريحة. أكبر الظن أن هذه النظرية

كانت تبرر من بعض الوجوه إدخال عناصر كثيرة فى مصلحة مشتركة تشرف عليها إنجلترا. كان المقصود من بحث الاستعارة حل المتناقضات على مستوى خيالى لا واقعى.

الآن سادت الأقنعة وحلت محل التركيبات الاستعارية. يقال عن علم الجمال العظيم وقمته الاستعارة مضى زمنه. تفرغ الباحثون لقضية الاستهلاك وقضية العبارات الرخوة والفضفاضة. لا أحد يشك فى القراءة الأدبية الخيالية، ولا أحد يستغنى عن مقاومتها. لقد أصبحت التداخلات تقاوم التركيب الخيالى الموروث عن النقد الجديد. التداخلات بمعزل عن النيابة الساذجة ووضوح الطريق.

هذا زمن صعب قل أن يتحدث فيه أحد، على غرار ما مضى، عن الدخول فى قلب الإنسان أو قلب الوجود. الناس يتحدثون عن الاستيلاء. هوجمت أرستقراطية الاستعارة، وتحدث الباحثون عن القدرات العادية والذوق العام وأوساط الناس. ينكر الوضعيون كل ما عدا الانضباط العلمى. الكلمة الآن للضغوط الشديدة، وانتهاك التوقعات، والتداخل بين النظامى والعشوائى. الناس الآن يعنون بطرق تصنيف الشفرات أكثر مما يعنون بالبهجة الحرة ونظام الاستعارات.

حدثت ثورة على الفلسفة الرومانسية، ورفض الرابطة الطبيعية بين الكلمة والشىء وتحولنا إلى التعسفية، ولهذا كله لا تقوم نظرية المعرفة على التناظر. فى الرومانسية إشادة بالأسرار. اليوم لا نزكى هذه الأسرار. ولا نزكى التأملات الرفيعة والفلسفة المثالية ويشجع الأدباء عن غير قصد اللغة السائبة من خلال العكوف على مجد الاستعارة المثالى. يمجد قسم اللغة العربية الاستعارة الغامضة، ويترك جانبًا كل شئون الحاجة إلى عبارات منضبطة

همها تمييز العواقب. كان إبداع القراءة على حساب احتياجات أساسية غير قليلة من استعارية الثقافة وثقافية الاستعارة فى عالم لا يعرف الراحة والطمأنينة.

إن كلمتى الاستعارة والمجاز الآن تذكّران أنه لا شىء يعطى دون مقابل، وأنه لا كشف دون إخفاء، ولا توطئة دون مخاطر، ولا مواجهة دون مهادنة، ولا إرضاء دون توتر، ولا أفكار دون أنماط من الصور.

استعارية الثقافة المعاصرة ينبغى أن تدرس، هنا توجيه المرئيات للغة العادية والحوارات وتوزيع هذه المنتجات فى العالم. الاستعارات الجديدة أقوى تأثيرًا من الكتاب العادى. أعنى أن الكتابة حاربت الشفاهة، وأن البلاغة المكونة من تلاقح الصور والكلمات قوة مقتحمة. كانت السطور المتتابعة وحدها أوسع رحمة، وكانت تخلط التذكر والنسيان، وتشجع الفكرة لا الشخص.

فى الاستعارات الجديدة أخذ الشخص أو صورته دورًا مهمًا، وأصبحت الكلمات لا تعتمد على قوتها الخاصة فحسب، بل تعتمد أيضًا الحضور المرئى المصاحب لها. أصبح تجمع الصورة والتعليق حائلاً بيننا وبين أنفسنا. يحار القارئ إذن بين الولاء للأفكار والولاء للصورة. المهم أن الأفكار ليست خالصة لنفسها. تومئ الصور إلى القراء أنهم فى قبضة أشخاص لهم حضور يصعب مقاومته. الصورة بعبارة أخرى، تذكر القراء أنهم قوم عاديون غائبون. الصورة هى الأسد القديم فى التراث العربى. الصورة علاقة ما يسميه الساخرون القساة اغتصاب الجماهير.

لكن الجماهير مشغوفة بالصور والمتعة بصحبة المشهورين بضع لحظات. الاستعارية الجديدة تخفف حدة الجدل وحركة الأفكار وتغنى عن

محبة الناس ولقائهم، أصبحنا نشعر بصغار غريب إذا حرمنا من سعى الآخرين لتصويرنا، كان بعض المعلمين الحكماء يقولون لنا الأشخاص زائلون لكن الاستعارية الجديدة لا ترى هذا الرأى.

نحن نداوى غربتنا بهذه الاستعارية ونستغنى بها عن البشر، ونستغنى أيضًا عن الجهد العقلى وكثرة المعلومات والفروض، وحدّة الأزمات والتحولات. الاستعارية الجديدة تتألف من صور وطرائف وأخبار وبعض الأفكار أو الحواشى الصغيرة ونبرة إجلال لا تخلو من نفاق. لكن هذه الظاهرة ربما تذكرنا بأن القصيدة العربية نفسها ليست أكثر من حفلات استعارية فيها الحكام وفضلة من الشعب والكلمة القوية، والحركة السريعة والتهجين والتضارب والشك.

لقد غرَّتنا كلمة دلالة الكلمة على الكلمة فلم نلحظ كثيرًا من الوعثاء والصعب وكل المحاولات التى نبذلها من أجل تشييد عقبات فى وجه هذه الدلالة. ليس من المفيد أن نهمل الجهد الذى ينفق فى السخرية من الوضوح والتمييز. والتفاوضية المبدعة أيضًا.

إن القوة الاجتماعية للمجاز والاستعارية والكناية ليست قوة الوضوح والمنطق، بل هى قوة الصدمات والهزات المؤقتة. وقد أدرك ذلك – فيما يبدو- عبد القاهر. هذه الهزات كانت تغنى عن الأشواق إلى التغيير الاجتماعى، والأشواق إلى التغيير الفكرى أيضًا. كان الولع بالتشابه عائقًا فكريًا واجتماعيًا، وكان شفاءً وهميًا كذلك. ربما كان من ناحية ثالثة قريبًا من روح القطيع إذا استعملت هذه العبارة القاسية. قل أن يخطر لنا أن التشابه يقتل، وأن التشابه يحمل فى ثناياه سخرية من نفسه، وأنه بمثابة خوف شديد من انفراط العقد،

والاجتهادات الفكرية والسياسية. كان الولع بالتشابه إيمانًا بأن العالم الاجتماعى عالم عجيب يعاد تأليفه بطريقة تطمسه.

يقال إن البلاغة العربية تحنو على ما نسميه التشبيه بأكثر مما ينبغى. كان التشبيه متميزًا من الاستعارة. كان هذا التمييز باعثًا على النظر. ربما كان يوحى بشيء من الشكوى المضمرة من اضطراب المجتمع واضطراب الصفوة السياسية على الخصوص، هذا الاضطراب الذى تحول إلى فن يرمز له بكلمة الفحولة أو الرجولة. كان العدوان الباطن فيما سمى تشبيهًا اشتباهًا محنكًا، وكان قوة جنسية بمعنى ما. لقد تمثل البيان العربى حالة من الهزء بالثقافة الفلسفية وحالة من الحيرة الاجتماعية، وحالة من السلطة العدمية اللعوب، تعتمد على تسابق وسرعة مخاتلة خيالية.

كان المقصد من البيان أن كل شيء يتحرك ولا يثبت ومن الصعب أن ينضبط. أريدَ من بحث المجاز شيء آخر لا علاقة له بمنطق التوضيح، أريدَ الرمز لفكرة الحرب من ناحية والترف الشديد من ناحية ثانية والولع الشديد بالجنس من ناحية ثالثة. لقد تداخلت هذه الأمور تداخلاً قويًا، تحول بحث البيان العربى إلى إشادة غير خافية تمامًا بالفتك والقنص، والاقتحام والطغيان، وسمى هذا كله أحيانًا تسمية غير دقيقة من قبيل الشجاعة والكرم. من خلال هاتين الكلمتين ترعرعت أزمة عميقة فى الوجدان والبيان العربى الذى يؤلف طبقة مهمة من تكويننا العقلى وما يمكن تسميته عقدة الإحساس بالرجولة.

لقد تمثل أدب التشبيه رجولة وعنفًا، وتمثل أمر الاستعارة أنوثة وسترًا. البيان العربى غارق فى أسطورة الفحولة التى لا تخلو من عجز والبيان العربى ظاهرة الحجة والبرهان والإثبات الذى يمثل الحداثة العقلية وباطنه مشكل الجنس أو الفحولة الكاذبة كأنما أريد نوع من الجمع بين يونانية

وعربية بدوية بطريقة تبعث على الفكاهة أو السخرية. هذه أزمة لم تدرس بطريقة متأنية. كذلك لم تدرس مسألة التحول من الاستعارة فى الشعر إلى السرد والجمل المتقطعة. كانت الاستعارة مجمع العظمة والسعة والقوة الشاملة، وكان السد بخاصة علامة الخلاص من هذه السمات، والإيذان بأن الحياة الجديدة متقطعة وهمية لا علو فيها ولا قوة.

كانت السردية الطاغية فى الشعر والمقالات والثقافة العامة مجازات ثانية نؤثرها لابتذالها وسخفها ووهمها وضياع اللباب فيها. السردية التفاوضية المعاصرة تسخف فكرة اللباب، وتثنى على فكرة القشور التى لا لباب فيها. كانت المجازات والاستعارات شفاء وعلوًا، ثم تخلى الشعر والأدب والكتابة عن هذا العلو الضمنى، وآثرنا فكرة السرد باعتبارها تقطع الاستعارة وتحولها إلى أمشاج وعظام ونثرات وتقطع وسخف لا يعترض عليه الآن. لقد اعترف بمكانته المشروعة فيما يبدو.

الآن ينظر إلى الاستعارات وإلى شكسبير العظيم باعتباره عهدًا مضى يدرس فى الأكاديميات، ولا يعول عليه فى خارجها. غلبت التفاوضيات المنتجة، والتفاوضيات الكتابية السردية التى نتلهى بها. كثافة السرديات وتتابعها المتعمد شىء يراد، ويوحى بأننا لا نريد قرارًا ولا قوة عملية، ولا نجاحًا اقتصاديًا، ولا اختراعًا مفيدًا، ولا عملاً حقيقيًا، السرد مجاز ضخم ينوب عن كثير، ويوهمنا بأننا نتفاوض. حلت التفاوضية الخاملة إن صح هذا التعبير. يصح أن ننظر إلى ما تبطنه هذه التفاوضية من تجميل مستور الخذلان، وإدمان السجال، وإحالة قيل وقال إلى فن مراوغ لا يخلو من اشتغال ذكى بجميع أنوع الكناية والمجاز.

الفصل السادس

مصير الدليل

إن مجمل الاعتراضات الحديثة على الثقافة العربية مداره خوف المحدثين من الاستبداد الذى يظهر فى الإلحاح على وجه شبه موضوعى، ونفى الاعتبارات الذاتية التى كان ينظر إليها فى التراث فى ضوء الاضطرابات والثورات. الموضوعية القديمة عند المحدثين استبداد وطاعة ورئاسة وأمور ثابتة، لكنها فى نظر أصحابها عدالة ونهج قاض مستقيم، وعزوف عما يسمى فى وقتنا هذا كلامًا جميلاً أقرب إلى الاستعارات التى تتعامل مع قوى كامنة أو مجرد فكرة. إن مقاصد القائلين بالدليل ضد التلاعب بالوعى فى وقتنا هذا تستعمل عبارات فخمة فقدت صلاحيتها ونافست الاستعارة الاصطلاحية فى التخييل والإيهام.

تذكرنا فكرة الدليل، فى التفهم الحديث، بأشياء غير قليلة مهمة فى خارج الميدان الأدبى أو التقنى الضيق تذكرنا بسوء استعمال كلمات أساسية، أو تذكرنا بسخف فكرة المعنى الثابت – المعنى الثابت هو الهوية. للكلمات إذن هوية هنا نحتاج إلى تحرير فكرة الدليل والاعتراض على شبهات قديمة ما تزال سائرة بيننا. نحن نقول كثيرًا عن حجة الحفاظ على الهوية دون أن يخطر بالبال أهمية مناقشة المعانى الاحتمالية التى تئول إليها كلمة الهوية. فكرة الدليل إذن لا بد من تمحيصها فى ضوء حركة الكلمات.

سوف نخدع أنفسنا فى غير قليل من الظروف إذا تصورنا أننا نحكم الكلمات، وأن من واجبنا أن نتعامل مع مفهومات ثابتة. الدليل إذن ليس أمرًا موطأ، وليس عودًا إلى فكرة ثبات الكلمات. إن العصر العربى الحديث تحركه كلمات مثل الوطنية والقومية والدينى والديمقراطى. كلمات لا يتفق مستعملوها فيما بينهم على دلالتها لأسباب كثيرة قد تصل إلى موقفنا عن فكرة الاعتراف بالفرد كقيمة مطلقة. إن مسألة حركة الكلمات لا يمكن أن تتعمق عقولنا ما دمنا نتشبث فى بعض الأحوال على الأقل بفكرة سلطة واحدة.

كذلك التأمل فى فوضى استخدام الكلمات الأساسية يدور أحيانًا حول مدى استيعاب ما يسمى مبدأ الربط بين الناس الذى يساعد فيما يقال على المشاركة السياسية. لا بد إذن من فحص ثان مختلف لفكرة الدليل فى ضوء الفردية من ناحية والربط من ناحية ثانية. إننا لا ندقق كثيرًا فى الكلمات، ولا نأخذها مأخذ الجد على الرغم من كل شىء. إننا نستهين بفوضى نلاحظها فى كلمات كثيرة مثل التسامح: لدينا السماحة أو الجود، ولدينا التساهل وعدم التشدد فى التمييز، ولدينا مراعاة حق الاختلاف، ولدينا العفو عن الناس والخطائين، ولدينا عدم الحرص على العدالة التامة، ولدينا نبذ التسلط، ولدينا ترك الأمور تجرى فى أعنتها، ولدينا بعض الريب، ولدينا بعض التواضع، ولدينا بعض الإهمال والتفتح أيضًا.

إمكانيات كلمة التسامح كثيرة، لكننى أشك فى قدرة المعاجم العربية القديمة والحديثة. حياتنا الثقافية لا تقوم على أساس متين كان يسمى فى التراث العربى القديم باسم الدليل. أصبح مفهوم الدليل الآن فى بيئة حديثة يدور حول الفردية والارتباط، الفردية والارتباط غير اللزوم ونيابة معنى عن معنى بطريقة جازمة. هذان عنصران يتعاونان على جعل فكرة النظام سيدة على

فكـرة التجربـة، وفكـرة التـدريب والمـران المتواصـل. إن اعتبـار الكلمـات والمفاهيم أشياء متعينة معروفة عكس ذلك التدريب. إذا طلبت من إنسان أن يقول عن معنى الكلمة ما يقوله غيره أو ما يوجد فى المعاجم، أو ما يجنح إليه بعض كبار الكتاب فقد جنيت عليه من بعض الجوانب. إن المعلمين لا يعطون التلاميذ فرصـة التخمين والتعامل الشخصى مع الكلمات ومع الاستعارات أيضًا.

الكلمات تسيطر علينا، نحن نتصور إذا قلنا الاهتمام بالمرأة مثلاً أن هذا الاهتمام له طريق معروف، وما علينا إلا أن نسلكه، بعبارة أخرى لا تلق بالاً لفكرة التدريب. أخشى أن نعامل الكلمات معاملة العصبيات، كلما بدأنا تدريبًا جديدًا سارعنا إلى تحويل هذا التدريب إلى مجموعة مقدرات. هذه بعض مشاكل ما سماه السكاكى والبلاغيون الدليل. فى غياب مسألة التدريب أو قلة تعودنا عليه يسهل جدًا معاملة الكلمات بطريقة الشعارات والعموميات واللافتات.

الكلمات تنافس عندنا التجارب الحقيقية، والكلمات تنافس أيضًا – دون أن ندرى – التفصيلات والبرامج والتنظيمات التى تتعدل باستمرار عند الحاجة المتغيرة، كلما كثر الحديث فى موضوع ما صارت الكلمات فيه حصونًا ومعاقل لا تجارب وتدريبات، لكن التدريبات تعنى الدخول فى حياة أخرى غير سلبية، لا نتوقع فى مجتمع تواكلى، أن تُفعَّل الكلمات تفعيلاً واضحًا يغنى ويستبعد طائفه من الأطر المحددة سلفًا، الأطر التى تحددها النخبة، ما نسميه النهضة، وتغير مفهوم بعض الكلمات ظل مقصورًا على فئة قليلة. هناك إذن أكثر من لغة، وهناك مسافات واضحة بين هذه اللغات، نحن لا نتكلم لغة واحدة من هذه الناحية.

المسألة التى أدير الحديث فيها هى ببساطة علاقة ما سمى الدليل باللغة، وما يكتنف بعض الكلمات المهمة فى حياتنا من ضغوط لا علاقة بينها وبين التدريب والتفعيل؛ كيف ينمو التدريب والتفعيل فى منظورات لغوية وثقافية، وشبح تهديد الوجود يخايلنا ويلح علينا فى هذه الظروف. مغزى هذا قاتم. ليس لدينا متسع من النشاط ننفقه فى جماليات الاستعارة، وما هو فوق المنطق والمجتمع الفارق فى مشكلات متعددة معقدة.

قد يبدو، من ناحية أخرى، أن معاملة الواجب معاملة اللعب أو روح الاستعارة، ذات موضوع مهم ربما يحفظ للصعب هيبته. المجتمع – فى معظم الأحوال – يعيش على تداخلات كثيرة بعضها منظور وبعضها غير منظور. هذه التداخلات سمة الدراسة المعاصرة. منذ بعض الوقت تحدث النقاد عن ظاهرة التناص أو تداخل النصوص. وهى ظاهرة تختلف عن مسألة التأثر والتأثير التى تحفظ للعمل وحدته وتميزه أو اكتفاءه بنفسه. ليس لتداخل النصوص مغزى مختلف تمامًا عن الاستعارة: تشابهات واختلافات وتفاعلات وتوترات، هنا يمكن أن نرى كيف أن العمل الثقافى مجموعه يؤلف طائفة من الاستعارات إن صح هذا التعبير. لقد زحزح المفهوم المتطور للاستعارة أشياء كثيرة من قبيل عكوف العمل على نفسه.

إن مفهوم الاستعارة أصبح اختراقيًا لا يتكون من أنظمة حصينة، المهم أن مسألة التناص هى مسالة أهمية الاستعارة، أصبح مفهوم المجتمع نفسه مفهوم تناص، وصار البحث إلى إرجاء موضوع السببية والغائية فى بعض الظروف.

التناص تطور فى مفهوم اللعب – اللعب والتناص والاستعارة – هذا التداخل العميق والرهيب معًا يجعل مسألة الدليل عسيرة أو مستبعدة. أصبحنا

فى معظم الممارسات لا نلتمس دليلاً بل نلتمس ونخوض فى غابة، تلتف الأشجار بعضها على بعض. هنا بداهة تتراجع أمور الانسجام والتناسب والعطف أو التعاطف. هنا يمكن أن تضطهد النصوص النصوص. هنا نمارس من الناحية العملية العزوف عن نقطة أولى أو مصدر واحد الصورة البحثية الآن للنصوص كلها غاية فى التعقيد.

الاستعارة الآن بحث يكاد يستبعد بطريقة واعية فكرة الدليل. النص الواحد الآن يعامل بطريقة التوتر: التوتر بين الأجزاء، والتوتر بين العنوان ومجموع الكتاب، العنوان فى خدمة الكتاب، والعنوان له قوة ذاتية، الكتاب يتبع العنوان ويتمرد على العنوان، غزا التوتر كل الميادين. التوتر إذن ليس دليلاً بالمعنى التقليدى. التوتر منطق ثان. نريد أن نعيش على منطق التوتر لا منطق التوافقات والارتباطات السافرة المتينة.رؤ يتمادى هذا الاتجاه حتى نتطلع إلى ما يسمونه الانشطار!

تراجع المفهوم الدقيق للدلالة أو الدليل، وغزا مفهوم الاحتمالات المتنوعة العقول. يهزم الناس بعضهم بعضًا بطريقة ثانية، طريقة توظيف الاحتمالات وإبقاء حالة الالتباس، التباس خير من التباس بحسب الظروف. حلَّ الالتباس محل الدليل، وحلَّت الاستعارة التى لا تستبين وظيفتها أو بعض وظائفها محل الاستعارة التوضيحية والتجميلية البسيطة. الدنيا المعاصرة لا تفرق بين الدلالة والالتباس. بالأمس كان المتقدمون يبحثون عن نيابة معنى عن معنى فى سكون أو هدوء. اليوم تحارب فكرة النيابة هذه، أو يسود الخصام والتوتر والتداخل والانطماس أيضًا.

لا يعمل الأفراد، ولا تعمل الشعوب، والثقافات المعاصرة فى النور دائمًا. تعقدت عملية الإثبات من الناحية النظرية والعملية معًا. الناس يفيدون

من الدليل الهش بمثل ما يفيدون من الدليل القوى، بل الدليل القوى يتراجع. الدليل ليس فى خدمة أوضاع حقيقية. الدليل فى خدمة توقعات مرجوة، ومصالح. المصالح جزء أساسى من نظام الاستدلال. قل أن يوجد الآن استدلال نقى أو رعاية لفكرة المنطق، مبادئ الثقافة الحديثة تفهم بطريقة الالتباس. الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والسلام والعولمة والعلاقات الدولية وهيئة الأمم المتحدة، والاتحادات الدولية والصراع الدولى والتفاهم الدولى أيضًا – كل هذا يعمل من خلال الالتباس.

الالتباس لا يفترق دائما عن الاستعارة: فى القضاء نستخدم عدم كفاية الأدلة فى تبرئة المتهم، وفى الدنيا والسياسة أو المصالح نستخدم نمطًا. وأنماطًا أخرى من الأدلة اليوم تكثر الإفادة من تطور فكرة العلامات بشكل يسمح بقدر لا بأس به من الثغرات أو المسافات. اليوم نحتاج إلى أدلة لنثبت وجود أشياء، ونحتاج إلى أدلة أخرى أو نظام آخر لنغير أشياء. إن الرغبة فى سرعة التغيير شىء حديث جدًا يسمونه السيطرة أو السيادة. السيادة لها حيل وألاعيب معترف بها بين الجميع من القادرين.

الفن ينظر إليه على أنه لعبة، والاقتصاد لعبة، والسياسة لعبة، واللعبة تطور فى مفهوم الدلالة. الفرق من الناحية العملية بين القواعد واختراق القواعد لا يتضح دائمًا أو لا يؤخذ به. القواعد نفسها مفهوم متغير، الثقافة الحديثة تربط المفكك، وتفكك المرتبط، وتقول كل يوم قولاً جديدًا يوقظ النائم، ويهدد الآمن، ويحسن القبيح، ويروع الآخذين بفكرة الحقيقة، والمنطق القديم والحياة المحافظة، والاستعارة القريبة.

فى وسعنا أن نزعم أن هذا زمن المجازية أو حركة الكلمات التى تتضح بالمفارقات، المجازية فى السياسة والتعاملات الفردية والتأملات

الفلسفية والدراسات الاجتماعية، والشعر العربى المعاصر فى شكله القيم، والنقد العربى أيضًا الذى يبدى ترحيبًا حارًا بهذه المجازية التى غرسها لاكان. لاكان شخصية أثيرة الآن عندنا. فى المجازية المعاصرة توزع وحيرة، ونقض المبرم بقوة. لقد ذهبت فكرة الدلالة فى عقول الأدباء. صار المثل المرموق ألا تعرف من أنت وأن تضخم المفارقة والتناقض الظاهرى وغير الظاهرى، لا شىء يشبه شيئًا، هناك حالة اشتباه قصوى إن صح هذا الوصف. الاشتباه قوة الشعر لا التشابه والتلاؤم وبحث الأشياء بعضها عن بعض لتتكامل. لدينا عزلة تتوفر عليها الاستعارة، عزلة ليست خصبة تمامًا لا نفكر فى تجاوزها أو الإفادة منها.

هذا زمن يتباهى بصعوبة الدليل أو يتباهى بعتامة الرؤية، وتعميق هذه العتامة من خلال جهد عقلى يستحق الإعجاب من ناحية ويثير شيئًا من الخوف من ناحية أخرى، المجازية المعاصرة حصار أو مسرحية لا حياة، المجازية المعاصرة لا تكاد تعترف – مع الأسف بفكرة الحياة أو الوجود، فقدت اللغة وظيفتها الإشارية أو التمثيلية. عكفنا على النصية، ليس ثم فى خارج النصية شىء. تم الإغلاق، وتوج المجاز ملكًا مستبدًا لا يعرف العدل أو التواضع. ذهبت هيبة الأدلة.

الكلمة الأولى الآن للقناع بوصفه أحدث صور المجاز. القناع علامة أصلية. لا أحد يكشف عن وجهه. بل يقال إنه لا أحد يعرف وجهه، لا أحد يعنيه التطابق بين الظاهر والباطن على غرار ما قالت البلاغة العربية. الأقنعة ضد التطابق. الأقنعة الآن هى الوجه الحديث أو المعاصر للذكاء.

إذا عولنا على الأقنعة بوصفها مجازية ظهرت حمى الأسئلة، وقل الجواب، واختفت السذاجة، هذه السذاجة من النادر أن يجرى ذكرها. كلما قال

الأديب شيئًا محاه. كلمة المحو تلتقى بكلمة السخرية الثقيلة. الآن نعيش على مجازات تميل إلى عوائق لا إلى سذاجة الشجاعة. إن أمرًا يسمونه المشكل يغزو كل شىء فى غير قليل من النماذج. فى وسعنا أن نميز بين مشكل ناضج ومشكل متصنع. ما يعنينا الآن، إن كنا حداثيين وبعد حداثيين، تشييد العجز عن التحديد الذى نزعم أنه مشروع من جرّاء الصعوبات التى نواجهها.

هناك إذن نزاع قوى حول طلاقة الفكر والانتماء، حول مسألة الإنسان العظيم والأفكار العظمية.

المجاز الآن مسخر لفكرة العدم والسالب والتصادم. والتطاير والأسر والتفكك، تحول الفكر الأدبى إذن أو شارف التحول إلى رماد متناثر. هناك انصرف عن العلاقة بين الفهم والاطمئنان أو التوافق، الفهم الآن ضربات عنيفة وممارسة الخسارة، والانتشار فى كل جهة والخلط اللعوب، وما يشبه الهيولى السابقة على الوجود.

يتعالى الشعر المعاصر والنثر المعاصر أحيانًا على الوضوح والتواصل والتصنيف. فى زمن قاس يطرح جانبًا الاعتداد باليقين والصدق والمجاهدة. آثر المجددون انشقاق اللغة أو التشويش أو براعة الهذيان أو انفصال الدال عن المدلول. كل شىء عرضى أو منتهك. لا حصانة ولا قيمة ولا تكوين ولا تركيز إيجابى. لا قوة لفكرة أو عاطفة أو كلمة. الفجوة لها الصدارة، كذلك الإحباط والنفى والانقطاع والظلام.

اليوم يغيب المصلح الذى كان يقود الحداثة. لا يقرأ الأدباء والنقاد شيئًا كثيرًا عن إصلاح العقل العربى، ولا يثقون أيضًا فى فكرة التنوير. انخلعنا عن أنفسنا، وتخلصنا إلى حد بعيد من دليل النفس ودليل المجتمع والأخذ بيده.

الثقافة الأساسية أيديولوجيا، والعقائد رجعية، والتاريخ جملة انقطاعات، والغيبة تهدد الحضور. لكن بعض النماذج أخف محملاً وأكثر رقة. تحضرنى هذه الكلمات لمحمود درويش:

كأن قلبى زاهد أو زائد

عنى كحرف الكاف فى التشبيه

حين يجف ماء القلب تزداد الجماليات

تجريدًا، وتدَّثَّرُ العواطف بالمعاطف

والبكارة بالمهارة

هنا بداهة سخرية من التشبيه الذى مضى زمنه، فقد كان فيما يلاحظ الشاعر كلام الأنبياء، لا أنبياء اليوم ولا مصلحين. أصبح القلب كدليل زائدًا عن حاجة الشعر، وحاجة النقد الأدبى، وحاجة الفرد العادى وحاجة لاكان أيضًا. إن الحداثة أو بعد الحداثة فيما يقول محمود لا تعترف بماء القلب. تعترف فحسب بالصخور والعقبات. الجماليات الآن مجردة من الاهتمام بالمجتمع كدليل. لقد فرغت للاختلاف ونظرت إلى الاختلاف نظرة تجريدية، كان الاختلاف آية التبرؤ من العواطف. ظهر النقاب الذى يسميه الشاعر المعاطف، واختفت نقطة الأصل التى يسميها البكارة، وتجلت المهارة الماثلة فى نظرية اللغة من حيث هى حاجزة بيننا وبين العاطفة وحاجزة بيننا وبين الدلالة أو المجتمع.

لننظر أخيرًا فى هذه القطعة اللطيفة:

سأصير يومًا شاعرًا

والماء رهن بصيرتى. لغتى مجاز

للمجاز، فلا أقول ولا أشير

إلى مكان، فالمكان خطيئتى وذريعتى.

المجاز على المجاز يذكرنى بملاحظة ابن سنان الخفاجى فى القرن الخامس الهجرى الاستعارة البعيدة عن الحقيقة بخطوتين: محمود درويش واع بالمجازية الجديدة التى لا إشارة معها إلى الحقيقة. فكرة الحقيقة هنا كالمطاردة، وقد رمز إليها بكلمه المكان لأن المكان يحفظنا من الانسياب الزمنى غير المحدود، الحقيقة والمجاز يتداخلان تداخل الخطيئة: نحن نتذرع بالمجاز من أجل أحلام وإشباع وهمى. المكان ليس إلا ذريعة لنسيان هذا الزمان. ربما يتحول الواقع وتتحول البصيرة فلا تضل فى مجاز بعد مجاز. ربما نرى الماء بعد السراب. المجاز سراب. لا دليل. إننا إذن لا نحقق شيئًا واضحًا، فإذا لم نحقق شيئًا وقعنا فى الخطيئة، وارتكبنا بعض أعمال المجاز. كذلك تبدو الدالة جد قاسية بحيث تصعب الإشارة إليها ومواجهتها.

أظن أن فى هذه الكلمة ارتباطًا بين الخطيئة والذريعة والمجاز الذى ضاعت معه فكرة الدلالة. الدلالة مكانية لها حدود على خلاف المجاز الذى يثبت فوق الحدود. إن علاقة المكان بالزمان هى علاقة الحقيقة بالمجاز. هل الدلالة استقامة وهل المجاز إثم؟

هل المجازية إذن قرينة اللادلالة والعناية المعاصرة بما يشبه إيجابية الإثم؟ هل تعودنا على ضياع فكرة الدليل الموروثة فأمعنًا فى المجاز؟ هل

توالت المجازات فأضل بعضها بعضًا، وعدا بعضها على بعض فيما يشبه الإثم أيضًا؟

هل تعنى عبارة "سأصير يومًا شاعرًا" شيئًا من قبيل "سوف أتوب عن المجاز إذا تغيرت المواقف أو تغير المكان"؟ هل ثم عوار بالمكان يجعله مجازًا؟ هل اشتد المجاز مع اشتداد الرفض والانقسام فى الداخل والخارج؟ هل ضاعت الدلالة، وكان ضياعها مأساويًا كما يقال؟ الأشياء لا تنسجم ولا تتطابق، هناك إذن خطأ عقلى وآخر أخلاقى. مع هذا الخطأ يزدهر المجاز أو الحلم أو ما بعد العاطفة والقدرة على الرؤية لا أحب أن أنسى بسرعة مدخل فكرة الخطيئة بوصفها إحلالاً أو استبدالاً ومُماراة – فى التعلق بالمجاز بوصفه انتهاكًا.

قليلاً ما عدنا إلى الحنين لعبارة المتقدمين استعمال الكلمات فى غير ما وضعت له. قليلاً ما قلنا إن ما وضعت له الكلمات اكتسب أحقية أخلاقية، هل الذهن المعاصر دائب على المماراة فى مسألة هذه الأحقية؟ أعنى أن المماراة المزعومة فى الدلالة ذات علاقة بفقد المجتمع حرارة الاتصال واشتباه مفهوم الحرية.

كل ذلك يكون الإطار العام للمجازية المعاصرة التى تنتاب الثقافة العربية المعاصرة، هذه المجازية كما أشرنا قرينة التشقق المتزايد فى العلاقات العامة والخاصة. التشقق بداهة مزاج عام فى الدراسات النقدية المعاصرة والنقد الثقافى بوجه عام. هذه الدراسات لا تتظاهر بالانتماء، ولا تدعى أن مهمتها التأليف الحى بين نوازع الفرد والاتجاه نحو الجماعة أو التفاعل بين الفضائل الفردية والفضائل الاجتماعية أو تجسيد الفرد الممتاز لروح الجماعة.

الدراسات النقدية والثقافية المعاصرة تعنى أحيانًا تذوق بعض القسوة، أن تعيش ضد أو أن تعيش من دون، أو أن تعيش من فوق، أن تعيش على مسافة من الاندماج فى ينابيع المكان الحية. هذه الملامح يقال إنها لا تخلو من التكلس والظلام والريب فى إمكانية التناغم من خلال الاختلاف، هنا متسع لفروض غير قليلة توضح مفهومًا ثانيًا لمجازية عاملة تصبغ الجو الثقافى والأدبى. إن أجواء بعد البنائية وبعد الحداثية وما يقال له نظرية القارئ أجواء انفصالية أو أجواء مجازية تنبع من الاعتراف بفقد الدلالة، أو ازدرائها. أقصد بالدلالة الحياة الواسعة المتفاعلة، لسانيات الخلاف ذات طاقة كبيرة ليست من قبيل الحياة المتصلة، والنهر المتدفق، والقوة الجماعية، أو حلم تلاقى الشواغل فى تركيب يدافع عن نفسه.

ثقافة اليوم عناقيد من مجازات لا تذيب الصعوبات، ولا تتبنى بوضوح مرجعيات قوية، ولا تتعالى على القهر، ولا تميل إلى الانحناء. كان الانحناء يومًا قوام الثقافة والمجاز والعمل الذهنى القومى. أخذ الصدام مكان الانحناء، واستبعد التعريف الإنسانى ومصطلح التجربة الإنسانية وطبيعة الإنسان. هذا الاستبعاد يوضح الموقف المجازى المتفشى الذى يعتمد على صياغة كلمات. تهاوى من الثقافة المعاصرة التعريف الإنسانى النزعة، وسادت فكرة التحكمية.

الشىء الذى اتفق عليه الآن هو اختفاء التجربة وإعطاء السيادة لكلمة اللغة. لكن اللغة المقصودة ليست طابعًا شموليًا متجانسًا إنسانيا، بل هى أقرب إلى فكرة السلطة والخطابات المتصارعة، والتفتت.

نظرية اللغة الآن تتحكم فى الثقافة والفكر: ليس ثم أفكار سابقة فى الوجود، وليس ثم أشياء تمثلها الكلمات. ليس ثم شىء إيجابى فى النقد الأدبى.

والثقافى غالبًا. هناك علاقات متحركة لا معان فعلية محددة، هناك ما يشبه تعارضات مغلقة، ليس لدينا فى كثير من توجهات العصر الثقافية شىء اجتماعى متجانس أو مشترك بين الجميع. أعطيت اللغة أو الخطاب قوة مجازية هائلة لا ترد إلى تاريخ الأفراد، وفكرهم، ومقاصدهم، ولا ترد أيضًا إلى غائية عامة مجاوزة للفرد بوصفها دلالة.

يتناول الخطاب إذن، ويتناول الشعر وأمر الثقافة جميعًا فى بعض التوجهات بمعزل عن حقائق خارجية وطلب الموافقة. المهم هو إنشاء أوضاع مجازية يقال لها الصراعات والتناقضات، بل يقال إن البنية ليس فى وسعها أن تستوعب هذه التناقضات.

واضح هذا الريب فى مفهوم الحقيقة الذى قامت عليه العلوم الإنسانية، وواضح أيضًا هذا الوضع المجازى المتفاقم الذى تمثله الصحف والتليفزيون، وقد ترتب على الجهود الكبيرة التى تبذل فى دعم معرفة غير نظيفة شىء كثير من القسوة والإخضاع.

المجازية المعاصرة يراد بها تناسى كثير من الروابط الأساسية والمشكلات العامة، يراد بها أيضًا تقوية نوازع المنفعة لا المعايير المتماسكة الصلبة المجازية المعاصرة لا تكل، ولا يروعها شىء، ولا تنثنى عن أهدافها. المجازية تتغلغل فى أعماق الفرد، أعماق الصراع العالمى، وأعماق النقد الأدبى، هناك اختلاف متزايد فى ثقافة العصر، ومنذ فرويد – على الأقل – بالغرض أو الجانب غير المشكوف أو الجانب الهجومى العميق أو اعتبار الإخفاء عملاً طبيعيًا لا مناص منه. الثقافة لعبة يتنازع فيها الإخفاء والظهور.

تتوقد اليوم حالة مجازية مدهشة تُذكر بالتورية والكناية والصمت وتجاهل الإحالة على السياق الاجتماعى، وتذكر أيضًا بالترديد المستمر لفكرة النص الذى لا يحد ولا يغلق ولا يصدر عليه حكم واحد. هذا الترديد يعنى، فيما يبدو، أننا نسبح فى بحر هائج يشجع تعدد الممارسات والتمزق، واستعارة أوضاع أدبية فى مجالات أخرى من أجل تغيير النظر إلى فكرة المبالاة وحساب النفس. هنا تحارب العقلانية النقدية دون تردد مهما ننكر ذلك بأفواهنا. هنا تتحرك الكلمات لتقتل كثيرين، هنا ينسخ الدليل القديم.

فى اللغة العربية تتشابك الكلمات تشابكًا عجيبًا يحار المرء فى تفسيره نقول دل ثم نقول ضل. الفرق بين الكلمتين فرق فيما يشبه الإشباع. فى كلمة ضل يمتلئ اللسان. أغرب من هذا أو أقرب إليه أن نقول دل وأن نقول ذلك وأن نقول زل، وأن نقول أيضًا علَّ، وفلَّ. هذه النقلات الغامضة توحى بحالة مجازية ربما لا نفطن إليها أو ربما نمارى فيها. إن الكلمات فى تغيرها تظللها من الناحية اللفظية تهويمات تعاكس من يعتد بفكرة الدلالة، الكلمات تتغير ثم يكون لها من الناحية الصوتية شأن العبث. اللغة العربية من هذه الناحية لا تشبه لغات أخرى. العربية فى داخلها عمق غيبى أو عبثى قد يذكرنا بالتقدم والتراجع، أو الشك فى المعنى والانتقال دون عودة. هذه عبارات تقريبية لا تشرح بوضوح كاف هذه الظاهرة التى تتداعى أيضًا مع الشاعر القديم الذى يقول:

لولا مفارقةُ الأحبابِ ما عرَفتْ

لهَا المنَايا إلى أوراحِنا سُبُلا

من الصعب الاحتجاج العقلى الدقيق لهذا التداعى، ومن الصعب تجنب الشك الباطن فى فكرة الدليل. كان الاحتجاج للدليل شيئًا عقليًا، وكان الريب فى الدليل شيئًا قد يسمونه فوق العقل. إن هذه الخواطر تعود بنا إلى مسألة الريب فى المجاز نفسه، أو النظرة المتناقضة إليه فى التراث العربى الذى يحتاج من التأمل إلى أضعاف ما بذلنا، وبخاصة فى هذا الميدان الشائك الذى تعودنا أن نختصره فى كلمة بلاغة أو بيان وما أشبه هذه الكلمات التى تعتبر صيغًا تاريخية لا أكثر.

إن كلمة المجاز فى اللغة حمالة أعاجيب من الناحية المعنوية، فهى لا تفيد مجرد العدول، بل تفيد أيضًا ضد ذلك تمامًا: النفاذ، وتومئ إلى فكرة الرحلة العميقة الجذور، والإغضاء، والصفح. وهنا نذكر الإشارة السابقة فى كلمات محمود درويش إلى فكرة الخطيئة، ونذر أيضًا تقلب المادة حتى نصل إلى اختراق الممنوع، هناك إذن قطع ووصل، ترك ونفاذ، صفح وخطأ.

المادة إذن مثل غيرها تدل على الشىء وما يعارضه، تدل على الانتقال وتجعل الانتقال خطأ أو شبه خطأ من ناحية، وتومئ فى الوقت نفسه إلى النفاذ من ناحية ثانية. المادة لا تصر بطريقة واضحة على النقلة- المادة تشكك فيها أيضًا. كلمة المجاز إذن فى الإحساس اللغوى تتضمن سؤالاً غريبًا إلى أين تمضى، وهل النقلة ضرورية؟ مثل هذا السؤال لا يمكن تجاهله تمامًا، ولكن الإجابة عنه غير مضمونة. إن التأمل فى متغيرات المادة يفتح الباب أمام ظنون أو اقتراحات غير واضحة فى المعالجة النظرية المباشرة.

الغريب أن تبدو هذه المعالجة أقل شأنًا أو أكثر ضيقًا. المعالجة النظرية لا تعترف بمبدأ تضارب التفسيرات أو المواقف، لكن المادة اللغوية تسبح - كما قلنا - فى بحر هائج ليس فيه قصد واحد، ولا جهة واحدة. هذا ما

يمكن أن يعتبر من طريق غير مباشر حرصًا غير محسوس على مقاومة فكرة الرحلة نفسها. نحن لا نعرف فى خارج هذه التغيرات تناقضًا أو تباينًا فى الرأى حول مسألة أساسية من هذا القبيل: الرحلة أو المجاز. لأول مرة يجرى فى خاطرنا من حيث لا نشعر أن الرحلة غير واضحة أو غير مقنعة، وأنها يمكن أن تعتبر خطأ يستحق الصفح، والصفح قرين الاعتقاد بأن التضارب عميق وليس سطحيًا أو أن التضارب لا يمكن تجنبه بسهولة هذا مصير الدليل.

مادة المجاز إذن ليست مستقرة، بمعنى أن الاستعمال الحسى المتبادر يمكن الطعن فيه من حيث المغزى. المغزى معقد حقًا، فالنقلة تتوزع بين النفاذ والاختفاء. هنا نعود إلى قصة الجمع بين الرحلة والموت. قل أن يلجأ الشراح المحدثون أنفسهم إلى مثل هذا التأويل. نحن أكثر ميلاً إلى اعتبار النقلة إيغالاً فى الحياة. المادة اللغوية فيها حنين إلى تجاوز الرحلة، أو ما يمكن أن يسمى على طريقة بعض المحدثين باسم البعد الرأسى الذى يُومأ إليه من خلال "نفذ". حينما نتأمل فى بعض معانى المادة نجد فكرة الرحلة أو نقلة الكلمة جائزة لا واجبة، أو نجدها من بعض الوجوه خطأ من باب القطيعة. كلمة الاستعارة نفسها من الناحية اللغوية تحمل هذا الشعور بالنقص كما أسلفنا. مهما يكن من أمر هذه التخمينات التى لا تخلو من صبغة شخصية أو تحكمية فما ينبغى أن نعزف عنها تمامًا. إنها توحى بأشياء غير ما استقر عليه العرف الدراسى فى مجالات ثقافية أساسية.

يمكن أن يستوقفنا ما فى تقلبات بعض المواد، على الأقل، من تشتت بدرجة ما، أعنى أن هذه التقلبات لا يغذى بعضها بعضًا بوضوح، ربما أدركنا أن فكرة تقدم أو تعمق الإطار غير بيِّنة. هذا قريب من الكر والفر، أو قريب من الرياح التى يعفى بعضها على آثار بعض، أو قريب من تناثر أجزاء

الطلل، أو قريب من انهمار السيل الذى يسقط الصخر، تستطيع أن تدرك الفرق بين مادة (جاز) وما يقابلها فى لغة أجنبية. هذا موضع عجيب للتأمل، لكن المتبادر إلى الذهن يكفى للذهاب إلى أن حركة المادة اللغوية التى تنبعث بعض أمثلتها حركة غير منتظمة، ولا تكون إطارًا بالمعنى المفهوم.

إن كلمة جار (جور) مثيلاً تفيد الجوار وتفيد الظلم. هذا يجعلنا أيضًا نعيد النظر فى علاقة المجاورة التى هى مناط المجاز المرسل. فى هذا المجاز نكتفى بالمجاورة ونقص النظر تمامًا عن العدوان. هنا نعود إلى المفارقة السابقة التى أشرنا إليها.

المفارقة أو المحو أو النقلة السريعة بين الشيء وضده. إذا اعتمدت على هذه الإيحاءات أمكن أن تقفز إلى ظنون مدهشة: أن نيابة الجزء عن الكل، ونيابة الكل عن الجزء ليست من باب التجاور أو التكملة فحسب، بل هى تتضمن بطريقة غير واضحة شيئًا من المشادة غير المنظورة.

المشادة على كل حال استبعدت من بحث الاستعارة وبحث التشبيه والمجاز المرسل. المشادة فى مادة شبه أيضًا منظورة، والمشادة واضحة فى مادة (عور) حينما تتسلل إلى العورة، وهنا نذكر مرة ثالثة أو رابعة فكرة الخطأ السابقة. المجاورة والمجاز والاستعارة والتكنية أيضًا يجتمع فيها، على اختلافها، الخطيئة التى تلمع فى كتابة محمود درويش التى وقعنا عليها مصادفة. الخطيئة واضحة أكثر فى مادة كنى، ولا داعى للإفاضة فيها والتعرض – مثلا – للعلاقة بين الاسم والكنية التى تذكر بالعلامة. المهم أن الكنية مثلها مثل الدلالة لا تخلو من إخفاء. بعبارة أخرى كانت الدلالة فى الحس اللغوى غير خالصة تمامًا لمعنى النيابة.

كلمة المرسل ليست بدعًا، فهى محيرة بدرجة كافية. المرسل المطلق بلا قيد. هنا تتحرر الكلمة خفية من النيابة أو الدلالة. ما زلنا إذن إزاء منظورات يضرب بعضها بعضًا. فى المادة كذلك استرخاء. بعبارة ثانية الارتباط القوى غير ملحوظ. سُمِّى المجاز مرسلاً فيما يبدو لأنه أسهل قيادًا من التشبيه والاستعارة. ومع السهولة أو الانقياد يأتى التسلط فى مكان ما. والتسلط يذكرنا بالخطيئة مرة أخرى. كيف تعلق التسلط بالإرسال أو الانطلاق؟ هنا نذكر انطلق فى عنانه ونذكر أفراس الصبا، ونذكر ما فى الشعر من إرسال أو انطلاق وتسلط على النفس وعلى الناقة. فكرة الإرسال أو الاجتياز إذن ليست أكثر من خروج عن حالة البراءة الأولى أو مجاز المرآة، ثم مجاز ثان بقيمة التسلط أو الجور، أو على الأقل المناضل. كلمة رسول تعنى فى ثناياها المناضل، لكن النضال، كما ترى، لا يحسب له حساب واضح فى مفهوم الدلالة أو الدليل أو التشبيه أو المجاز حينما نقول ترك فى المادة اللغوية جاز نعنى ضمنًا قطع.

هناك حاسة أخرى غريبة فى مادة رسل، الرسالة هى الصحيفة التى يكتب فيها الكلام. مغزى هذا – ضمنًا – أن علاقات ما نسميه المجاز المرسل علاقات كتابية لا علاقات شفهية. الكتابة على مسافة من الشفاهية، الكتابة تحريف كما يقال، والكتابة فى منظور الشفاهة خطأ يرتكب أو انتهاك. الانتقال المزعوم فى المجاز من الناحية الأخلاقية أو الشفهية مشكوك فيه، لكن هذا الإرسال يفصح عما فى الحركة أحيانًا من معنى السباق، السباق يذكرنا بالنضال، إذا قلت إن كلمة المرسل تنطوى على السباق أو المشادة أو الجدل لم تكن مسرفًا فى التأويل. لنقل فى هذه الخطوة من الظنون إن فكرة المجاز والاستعارة والتشبيه والكنية فى البحث البلاغى كانت تلمسًا خارجيًا خاليًا من

حساب العوائق والجدل. الحس اللغوى – كما أشرنا – مناقض للتحركات الذهنية الواضحة فى البحث العقلى المفعم بفكرة الدليل الذى لا يقف شىء فى طريقه. قد يقول قائل إننى أعتمل وأكلف المادة فوق طاقتها. لكننا نستعمل كلمة الطاقة لندل بها على بعض الاستعمالات دون بعض. إننا نريد أن نسلك تقلبات المادة اللغوية فى إطار استعارات وكنايات وما إليها. إن المجاز المرسل كان أقل شأنًا فيما يبدو من الاستعارة والتشبيه فإذا ذكرت كلمة الرسالة بوصفها كتابة أو صحيفة أو قانونًا مدونًا أدركت ما فى الحس اللغوى من علاقات ظن أنها مطلقة أو شفهية تعتبر من وجه آخر مقيدة، بعبارة أخرى نذكر ما يقال الآن عن علاقات التجاور والنيابة باعتبارها منافسة للتشابه. يمكن أن يقال إذن إن المجاز المرسل هو المجاز المكتوب أو المجاز الثقافى، لكننا فى تعاملاتنا الفكرية لا نكاد نلتفت إلى هذا الصنف من العلاقات، العلاقات التى نعتمد عليها محدودة *يغلها* – بوجه ما – اعتقاد واسع وعميق فى أن الأفكار حقائق.

إن القراءة الحساسة لأية مادة تجعلنا نحار فيما إذا كانت الكلمة تحمل معانى متناثرة يتميز بعضها من بعض تميزًا كافيًا دقيقًا. إن التعامل العملى مع الكلمات له تقاليد وضرورات، لكن الجوانب التأملية لها شأن ثان. فى مواضع كثيرة نحتاج إلى معنى مفرد يسلخ بطريقة متعارفة من سائر الاستعمالات ويعول عليه أو ينتفع به. لكن هذا لا يمنع من إثارة سؤال عن العلاقة بين طاقات الكلمة، هذه العلاقة التى صعُب تسميتها باسم آخر غير الاستعارة، كان الأستاذ أمين الخولى يمارس هذه العلاقة أو يخوض فى تصورها، وكان يجعلها عمادًا للتفسير الأدبى. كان يقول إن التفسير العلمى والفقهى والنحوى والبلاغى الرسمى والكلامى والفلسفى له مطالب أخرى غير مطالب الفقه الأدبى.

الفقة الأدبى للكلمات، فيما قال، يحتاج إلى إعادة تركيب الكلمات وتكوين إطار افتراضى متميز من كل معنى على حدة. بعبارة أخرى يقول إن هناك نشاطًا غامضًا كثيفًا للكلمة متميزًا من مهمة البحث عن معنى مفرد. بعبارة ثالثة كان يرى المعنى المفرد توجهًا أقل من أن ينهض بالمهمة الأدبية. هكذا تصبح القراءة الشاعرة للكلمات مهمة ضرورية. هذه القراءة بداهة تتلون بلون النص، وتتلون بلون الثقافة العامة فى عصر النص. المسألة الأساسية إذن أن المعنى الأدبى أشبه باستعارة. إن الاستعمالات تنفصل، لكن من حقنا أن نبحث عن تواصلها وتفاعلها، نحن ننتزع معنى من أجل الحفاظ على الإشارة وتواصل الناس حول بعض الاستعمالات المتميزة، لكن القراءة الأدبية مولعة بالكثافة والتعقد والانغماس فى أجواء الكلمة المتباعدة. فهمت من هذه الملاحظات التى درسها أستاذى أمين أن الإشارة الواحدة لا تغنى فى كل مقام.

المهم فى سياق حديثنا هنا أن استعارية الكلمات ينبغى أن تظهر ظهورًا كافيًا كلما أمكن ذلك ما دمنا فى سياق تأملى لا سياق إخبارى أو علمى دقيق. بعض الباحثين يذهبون إلى أن المعالجات العلمية والمعالجات الشاعرة يمكن أن تتكامل معًا. كان فوسلر يناهض فكرة تقسيم العمل بين فلاسفة يتأملون، وعلماء تجريبيين مهمتهم جمع مادة و"معرفتها". يذكر فوسلر هناك فكر الروح الإنسانى المتميز من المفهومات النظرية، الروح اللعوب حول أجزاء متعددة أو لانهائية. حديث النفس متميز من الإشارات الدقيقة، هو أقرب إلى الجمع المرح. فوسلر إذن إمام القراءة الشاعرة للكلمات. يقول إن الكلمة أو اللغة مجمع قوى كثيرة نتجاهلها لأغراض متنوعة. اللغة لها سحر وقوة تؤثر فى عقول الناس، هذه القوة يمكن تصورها من بعض النواحى من خلال القراءة شبه الاستعارية للكلمات.

اللغة والكلمات لا تتطابق مع الفكر العلمى، ولا تنهض أيضًا بسهولة بحق التأملات الشاعرة، لذلك يعمد بعض كبار الكتاب إلى صناعة كلمات تكفل الطابع الفردى فى اللغة. فى توزع معانى الكلمات على نحو ما أشرنا حوافز أسطورية ورمزية. هناك إذن مبادئ شاعرية وعقلية تعمل دائمًا فى اللغة.

إن المبدأ العقلى لا يضيف شيئًا واضحًا إلى معرفتنا إذا كان منفصلاً. يقول فند دريس إن الميل إلى التوحيد ينافس الميل إلى التمييز أو التفريق ابتغاء إعادة تحقيق ضرب من التوازن، المهم أن فوسلر يحذرنا من النظر إلى نمو اللغة باعتباره مبارزة بين قوى متعادية. يقول إن النظرية الثنائية تقودنا إلى تعارضات خطيرة. لقد استعمل فوسلر ألفاظًا من قبيل الروح الإنسانى وحديث النفس والتوازن ليؤكد ما يشبه الفهم الاستعارى للغة الذى يسميه الروح الدينى.

فى الحديث العفوى بين الناس ينشط هذا اللعب بأكثر مما يلاحظ اللغويون المتزمتون. هنا نحب اللغة حبًا جمًا لا يوفيه النظر فى معان متميزة تمامًا. نحن نتعلم اللغة بأساليب لا تمكن فى نفوسنا هذا الحب، هذا زمن لا يؤمن باللغة إيمانًا روحيًا واضحًا. إن الإيمان الروحى ينظر إليه الآن بوصفه ميولاً أسطورية. ما من دراسة الآن تهتم بالعبقرية الذاتية للغة وكشف الاستعارات الكامنة فى الكلمات التى تعد مظهرًا عميقًا لروح فياضة أكبر من كل شخص مفرد.

إن الكتابات الكبيرة لا التجارية النفعية تتبدى فيها الكلمات وقد جمعت ونسقت جوانب متعددة بفضل ذاكرة قوية وإعادة تركيب لا يقوى عليها كثيرون. الكلمات فى الأعمال الإنسانية التى لا نمل من قراءتها استعارات. لكن أمرًا قد أصاب التعامل مع الكلمات مع تفشى الصور ومعاملة الكلمات

معاملة استغلال لا معاملة إصغاء، ويل لدراسات لا تجعل لهذا الإصغاء قداسة.

هذه الملاحظات السابقة تحملنا إلى جو آخر غير جو الدليل والعلامات واستغلال الضباب وأزمة التعامل العصرى مع المجازات. المجازات والاستعارات مجمع اشتباكات وتباينات كثيرة، هنا نتوقف عند حواجز كالتى نرى فى شعر أبى تمام. طورًا تحنُّ الأطراف بعضها إلى بعض، وطورًا تسأل الأطراف بعضها بعضًا. إن العلاقات فى داخل الاستعارة متباينة، بعبارة أخرى إن عملية الإصغاء تختلف باختلاف القراء، وتختلف باختلاف هذه العلاقات إذا قصدنا بالإصغاء التجاوب القلبى.

هذا التجاوب الآن ينظر إليه باحتراز. ثقافة العصر تبدو بعيدة عن هذا المنحنى؛ لذلك تبدو أعمال الاستعارة وقد أحاط بها ما يشبه إدراك صعوبات الالتقاء الحقيقى، هناك استعارات كثيرة لا تنظر فيها الأطراف بعضها إلى بعض نظرًا قويًا. بعبارة ثانية لدينا ما يشبه صدمة اللقاء لا فرحته. هذه الصدمة يقلل من شأنها الباحث العاكف على التشابه، الصدمة ضد إحياء الإلف وضد الشعور الطبيعى والمتجاوب والباحث عن آخرين. فى هذا السياق تبدو شاعرية الكلمات السابقة غريبة، وتبدو أفكار فوسلر مثالية أو وهمية تبدو الاستعارات أقرب إلى تغذية الاعتراضات.

التوجهات التى تستخرج التناسق أو التناغم ليست مسموعة الآن على نطاق واسع. عمل الاستعارة الآن فى غير قليل من الظروف أشبه بالبحث عن ثغرة أو إلقاء. "المجموع" فى مهب الريح أو سخرية من تذليل الدلالة.

عالم من المجازات يعنى الآن عالمًا يتربص بعضه ببعض، ويعنى تجميع بعض الناس أو بعض المواقف فى مكان ضيق أو مأزق أو إنكار متبادل بدرجة ما. هذا عمل لا يخلو من تغييب. بدلاً من شاعرية التعاطف أخذنا ننسج نسجًا آخر بعيدًا عن المثالية وعن فوسلر، فقد استبد بنا مفهوم التحكم الذى يعتبر ضربة قوية للمثالية. هذا العصر سمته الأولى الاختلاف الذى يغذى ويقف فى طريق الدلالة، والثورة على ما يسميه فوسلر الروح الإنسانية، وحديث النفس والتعادلية السابقة.

إن الطاقة المتولدة بعيد الاستعارة تخدم أغراضًا متدابرة. لا أحد الآن يمارى فى هذه الطاقة وهذا التحول. إذا كانت الثقافة طاقة فالاستعارة تقع فى قلبها لا فى حواشيها أو أطرافها. إن كثيرًا من شأن الحياة الحساس والمؤثر والنافذ يعتمد على الاستعارة، وإن كنا لا نعى ذلك أحيانًا.

يقول اللغويون القدماء فى تراثنا إن اللغة مبناها الإسناد، إسناد شىء إلى آخر، فكرة الإسناد خوف من فكرة الفراغ أو اللادلالة. الفراغ يهددنا، ويحوجنا إلى أن نملأه، نحن نملؤه بالإسناد، بالربط، بالالتئام، ونسبة الأشياء بعضها إلى بعض، هذه النسبة إذن طاقة تستحدث، ويراد بها حل مشكلة الشعور بالفراغ. عملية الإسناد عملية متوترة. إن إحداث طاقة يعنى التحول والتعرض لقوة أخرى. الإسناد إذن ليس إضافة ميكانيكية أو وضع أشياء بعضها بجانب بعض. الإسناد عملية قوية تحدث بعض التغير فى حالات الكلمة السياقية الانفرادية.

العملية بهذا المعنى ليست من قبيل الدليل القديم. عملية التحول لا تنفرد فيها نيابة شىء عن آخر بالعمل. إن النيابة مهددة أو تقع تحت تأثير الفاعلية. الفاعلية إذن طاقة تحول وفعل من أفعال التغيير أو حدث جسيم. الإسناد من

هذا المنظور حدث طارئ على وضع متناثر مهدد. الإسناد إذن لا يمكن فهمه باعتباره إنشاء خبر على نحو ما يقول القدماء، إن فكرة الخبر خلاف فكرة الإسناد بالمعنى الفلسفى. الإسناد هو أن ترفع أعمدة الوجود المهدد بالفوضى. الإسناد إقامة وتشييد ومكافحة الطلل الوجودى الجاثم فى العقل العربى. هذا أمر عسير.

الإسناد إذن عسر لا يسر، الإسناد صنع أساسى يستبعد أو يؤجل الحياة من حيث هى رميم أو رماد... الإسناد غير الدليل.

لم يفهم الإسناد على هذا النحو، فهم غالبًا فهمًا سطحيًا، كانت فكرة الجمع تتغلغل فى عقول المتقدمين. كانت المعرفة – مع الأسف – زيادة كمية لا تحولاً كيفيًا. الإضافة بداهة أيسر من التحويل. وقد اختار المتقدمون الطريق المضلل إلى حد ما. إننا نقول هذا الجناح من المنزل أضيف فى وقت متأخر، هذه الإضافة أجريت بسرعة لكن لنفرض أننا انتقلنا من الحديث عن بناء أو حساب إلى الكلام عن إضافات يجريها الكاتب فى النص.. لا شك أن هنا شيئًا مختلفًا عن الأمثلة السابقة، ذلك أننا نتعامل مع تغيير فى بنية النص كلها دون الزيادة الكمية التى احتفلنا بها من قبل، لننظر فى قولنا هذا يعتبر إضافة عظيمة. هنا نتحدث عن نوع معين من إعلاء القيمة لا الزيادة الكمية. الإسناد فُهم قديمًا باعتباره زيادة كمية ترتبط إلى حد ما بتغلب الاسم على الفعل فى عقولنا دون أن ندرى. الاسم يعبر عن توجه الذهن توجهًا عامًا أو التفكير فى الموضوع، لكن الفعل صيغة تتضمن عملاً معينًا يحتاج إليه الموقف.

لقد أضيرت نظرية الكلمة أو الاستعارة فى التراث لأنها جعلتنا لا نميز تمييزًا كافيًا عملية التعرف من المعنى الذابل الذى يتعلق بمادة تحصل دون أن تعنى بعملية التفهم وجدِّيَّتها، نظرية الكلمة أقرب فى التراث إلى زيادة كمية من

ثم أهملت الفحوى أو تغير الفحوى. أخذنا الإسناد والكلمة والاستعارة مأخذ الإضافات المتلاحقة بعضها فوق بعض، وترجمت هذه الإضافات إلى التشابه والمجاز، وزيادة مقدار الشجاعة مثلاً.

قل أن تؤخذ الكلمة مأخذ التغير الحقيقي في الفعل المترتب على الإضافة، بعبارة ثانية إن فهم الكلمات أو تأويلها في النحو وخارج النحو سواء. هل تعودنا أن نرى الاسم أو الفعل تغييرًا ذا شأن يتعلق بالكيف؟ معظم ما نلاحظه في الكلمة أو الاستعارة هو الإضافة الخارجية. هكذا نسيء إلى نظرية التعلم نفسها لأننا لا نميز كثيرا كيفيات الكلمة الممكنة. كان الدليل إضافة خارجية.

كلمة التعليم مثل كلمة الاستعارة والتشبيه والإسناد. والكلمة تقوم في أذهاننا بنفس النشاط الكمي. لم يستطع المتقدمون تمييز عملية الإدراك مما ندركه. انظر مثلاً إلى استعمال كلمة تدمير في قولنا استغرق تدمير المدينة عشرين دقيقة، وقولنا كان من الممكن رؤية آثار التدمير الناشئ من الغارة. في العبارة الأولى نتحدث عن العملية في مجموعها، وفي العبارة الثانية نتحدث عن آثار التدمير، نحن نهمل كثيرًا تغير الفحوى الداخلية الناتج من التعبير عن العملية العامة.

تغير الفحوى مسألة تبدو واضحة على خلاف الشأن في تعليم اللغة ما يزال هذا التغير مهملاً. لا غرابة إذن إذا قلنا إن موضوع الكلمة والاستعارة والمجاز في بعض التراث مشوه بدرجة كبيرة، لقد استحال في معظم الأحيان إلى إضافات سطحية من قبيل إضافة عدد إلى عدد، وإضافة أشياء إلى أشياء.

اهتم المتقدمون بفكرة التبيُّن أو الدليل. كلمة "يدل" - فيما يقول ريتشاردز- تبدو بريئة، لكن معانيها وتفاعلاتها أكثر خداعًا من مظهرها، هنا أيضًا نجد ما يعوزنا أحيانًا من التمييز بين تغير الفحوى وتغير الكم أو الأجزاء، كلمة يبين أو يدل تستعمل للتعبير عن علامات معينة، وقد تستعمل للتعبير عن البرهنة أو المناظرة، وقد تستعمل لمجرد عرض قضية. كلمة البيان أو الدليل التى اعتدنا استعمالها لوصف هذه المواقف الثلاثة تسبب، لا شك، بعض الاضطراب – مثلها مثل أفراد الشرطة – السرية والمتسللين. كلمة البيان أو التبيين أو التبين كغيرها من كلمات فى نقابة تحترف أحيانًا مهنة التلويث، ويشبهها فى الاضطراب كلمات مثل يعنى ويقول ويعبر ويدل ويبرهن، أحيانًا نعامل المواقف بأمانة ووضوح، وأحيانًا نجد استعمالات مشوشة أو غير أمينة، فإذا قلنا هذا يبين لنا أو يدلنا أى نوع من الرجال هو وجدنا الكلمة تستغل عن قصد فكرة العلامة، وربما تتخلى عن مطالب أخرى.

ربما تستغل كلمة يبين أيضًا فكرة البرهان، والبراهين أنواع كثيرة كما نعرف، وربما استعملت فى الإشارة إلى أفعال الرجل نفسها تاركين جانبًا ما قد نحتاج إليه من فكرة العلامة أو فكرة الأدلة، كلمة يبين أو يدل تقوم أحيانًا بخلط الاستعمالات الثلاثة، لكننا لا نلوم الكلمة ذاتها، فهى لا تصنع إلا ما نصنعه نحن بها، مخادعة كلمة يبين أو يدل تنتج عن افتقارنا إلى الأمانة والكفاءة فى مواقف معينة. ربما نقيم للدليل سنامًا، وربما أردنا أن نجعل هذا السنام مناصرًا للحقيقة. لقد استجابت اللغة لكل هذه الرغبات، لدينا جهاز مفصل من الكلمات التى تساعدنا على هذا المراوغة بطريقة سرية أو ناعمة.

وربما أردنا أن نقول فحسب ما يسوغ لنا لا أكثر دون مخادعة أنفسنا أو غيرنا. ولكننا نستعمل كلمة أنفسنا أحيانًا بشكل ساذج كسول، وإذ ذاك قد

تحمل فى ظل الاستعمالات السابقة المراوغة، ربما تؤثر الاستعمالات المراوغة فى استعمال برىء ونظيف.

نظرية الكلمة فى التراث العربى هشة غير مقنعة. هناك مجال واسع لعلم متزايد يختلف فى نوعه عما ألفنا حتى الآن، نظرية الكلمة هى نظرية سياسية وتعليمية واجتماعية لا تحتاج إلى توكيد. لقد فهمنا كلمة البيان فهمًا غريبًا لا يقدم لنا عونًا كثيرًا فى الحياة، تصورنا التبين أو الدليل مطروحًا فى الطريق لا عقبات فيه ولا التباس ولا غموض. مسألة التغير فى الفحوى تحتاج إلى مزيد من الأدوات المنقحة. انظر إلى كلمات كثيرة لا علاقة لها بالشعر مثل كلمة يجعل. يجعل أيضًا كلمة أساسية مثل يبين ويدل ولكن هل خطر لنا أن يتبين فيها التباسًا؟ نقول مثلاً طبيعتى تجعلنى أرغب فى الخير، ونقول أيضًا الاستبداد يجعل الناس يعملون ما لا يريدون، فى هذه الجملة نجد فكرة القسر أو الجبر ذات طابع استعارى. لقد دخلنا فى قلب السياسة أو التكوين الاجتماعى من طريق مختصر. لنقل أيضًا هذا جعله يرى. هنا قد نعنى من خلال "هذا" كان قادرًا على أن يرى، وأن نقول أيضًا من خلال هذا كان مضطرًا إلى أن يرى، كلمة يرى نفسها تذكرنا بكلمة يبين ويدل كلها مجامع التباس عظيم. قل مثلاً نجعل الناس سواء. هذه عبارة قد تعنى أن يضطر الناس بتدريب معين إلى العمل بطرق متشابهة. هذا ما نعبر عنه بالاستبداد وقد تعنى العبارة على العكس أن يعطى الناس الفرصة كاملة ليستوفوا حظوظهم من الإنسانية، وأن يتشابهوا فى فرص النمو وفقًا لمواهبهم الطبيعية. وهذه هى الديمقراطية أو الحرية.

الغريب أن تغيرات الفحوى الأساسية تغيب عنها فى فحص كلمات شديدة الأهمية كنا أو كان كبار المتقدمين يقولون إنها مطروحة فى الطريق،

أى طريق؟ نحن عبيد التبسيط. خذ مثلاً كلمة يصنع كم مرة نلاحظ ما فيها من استخدام فكرة التغير. حينما نقول صنعت لى شيئًا قل أن نفهم بوضوح تغيرًا فى السلوك.

أما مسالة العلاقة بين التغير والإجبار الكامن فشىء ثان، كلمة يجبر نفسها كلمة ملتبسة. التعليم اللغوى إذن عندنا مفرغ. لنرجع مرة أخرى إلى كلمة يجعل: يقال مثلاً فى الفلسفة: الجمال يجعل بعض الأشياء جميلة، هل تفيد كلمة يجعل شكلاً روحيًا أو شجيًا ينفذ فى شىء بطريقة مفاجئة ويكسبها بعض الصفات؟ هذا سحر كلمة يصنع أو يجعل، سحر الكلمات بعامة لا يدرس عندنا دراسة مفصلة. هذا السحر له علاقة بقضية الحرية. انظر إلى عبارة بسيطة من قبيل: جعلته يذهب، هل اختيار الذاهب الشخصى هنا واضح؟ يقال إن العبارة معناها أقنعته، لكن يظل السؤال إلى أى مدى كان هذا الاختيار؟ الإقناع أنماط بعضها أقرب إلى ذهن حر، وبعضها أقرب إلى العدوان. النقاش كلمة يمكن أن ترتكب هذا العدوان.

التبين إذن أو الدلالة أمر لا يفهم فى نطاق المنطق الصورى، ولا يفهم بمعزل عن حركة الكلمات فى المجتمع، التبين الذى يهم عامة الناس أو القراء ليس هو الأمر الاستعارى الذى يبدو فى أعين كثيرين ترفيهيًا. من الممكن إذن أن نتهم برامج البلاغة التى نتداولها. إننا لا نتعلم يقظة حقيقية إلى الكمات. إننا جميعًا نعيش فى عالم مضطرب لا نعيه، عالم من صنعنا، عالم يخلط بين السبب والمبرر، ويخلط بين القهر والحرية، إننا بحاجة إلى عالم دراسى آخر ينافس، فى بعض المستويات، الاهتمام بالأدبية. إن مكافحة المجازية الأدبية التى تتسلل إلى عقولنا كثيرًا فى هذه الأيام لا تقل أهمية.

لكننا إذا كافحنا المجازية يجب ألا نقع فى مفهوم ردىء للكلمة، وألا نسلم بأننا سادة على الكلمات دائما. إن قضية الحرية لا تعمقها أية ملاحظات فجة وأية التباسات مستترة حول استعمال الكلمات. إن كلمة المجاز فى المفهوم الاصطلاحى البلاغى والمفهوم اللغوى العام قل أن ترتبط فى أذهاننا بأية حرية أو فعالية أو تغير فى الفحوى، أو السلوك أو الفهم أو النضال الفكرى أو تعديل المنظور أو الصنع أو ما يشبه هذه الكلمات. ارتبطت كلمة المجاز بدلالة معينة مكررة أقرب إلى مجرد دفع الملالة والعكوف المنقبض على الذات. لم تكن الدلالة سيطرة على النفس، ولم يكن المجاز دائمًا.

المجاز وقع فى قبضة مفهوم خاص يعكف على التسلط غير المنظور. كانت القسوة أو كان العدوان حائلاً دون عملية الفهم، لما نشأت أبحاث المجاز أعادت تنظيم فكرة الرحلة وأخضعتها لما سمى باسم الدليل، كان الدليل من بعض النواحى اعتراضًا على الرحلة أو اعتراضًا على مغزاها. كان هذا عملاً جليلاً لو أحسنا الظن به، لكن ظل المجاز والرحلة والدليل، ظل هذا كله مهددًا بما يقرب من تحصيل الحاصل، لكن تحصيل الحاصل ليس باطلاً فى أعماقنا. ظل التكرار أثيرًا لدينا دون أن نشعر. المجاز تكرار أو إعادة التعبير عن المعنى أو الرحلة بأساليب كثيرة والرحلة طقوس متكررة يبطنها الخوف الذى لا يتبادر إلى أذهان الباحثين، الدليل أيضًا عمل لا جدة فيه ولا تغيير حقيقى.

قل ما شئت فإن الفنون الزخرفية تكرار، اعتبر أقوى من الدليل، هذا التكرار كان منظورًا إليه فيما يبدو على أنه تصور للانهائى. التكرار قلب المجاز أو الرحلة. التكرار عالم رتيب فى مخيلة بعض الناس الآن. لكن التكرار اعتبر قديمًا نوعًا من التعوذ من الدليل. المهم أن مسألة المجاز وفقه الرحلة والدليل والتأبى على الدليل أمور تتداخل فيما بينها. أمور تبدو مفهومة

من بعض النواحى، وتبدو غامضة فى نواح أخرى. المجاز فى الإحساس العربى تدريب على الرحلة المتكررة. أنت ترتحل وأنت مقيم.

هذه قضية المجاز. قضية إشكالية الرحلة وإشكالية فكرة الدليل. كان موضوع الدليل كما وعاه السكاكى أمرًا منطقيًا موجزًا. كان الدليل فى الثقافة العربية غير الذى قاله السكاكى. كان أعمق وكان استشكاليًا متوترًا عجيبًا وسرًا أيضًا. لقد استبعد السكاكى فكرة السر والإشكالية، السكاكى كان يحالف فكرة الهوية، لم يشأ أن يضيف إليها الوجه الثانى (أ) ليست (ب) لقد ظل السكاكى مع التكرار، لكن التكرار (المنطقى) فقد إشكاليته. تكرر الكرم فى المجاز، وتكررت الشجاعة. لم يشأ السكاكى أو لم يستطع أن يحاور إشكالية الرحلة.

القعود أو المجاز عند السكاكى لا يعاتب شيئًا معاتبة واضحة. اغتر السكاكى بفكرة الدليل، ولم يستطع تعمق الروح العربى المرتحل، لم يستطع أن يشك فى عملية الاستدلالات والثبات، لم يستطع تذوق رمزية الرحلة.

لا يستطيع الباحث أن يتعمق فكرة المجاز فى تراثنا دون أن يعرج على الخصوص على فكرة الرحلة، فكرة العبور الساكن أو العبور المقيم أو العبور الوهمى أو العبور من داخل النفس دون تفاعل مع العالم بطريقة واضحة. الرحلة ليست مجرد طقس عبور الرحلة صماء والمجاز أصم أيضًا – الأصم من لا يتعامل مع الخارج إلا من خلال نفسه الضيقة – هناك صمم مستتر فى فكرة الرحلة. هناك أبد والأبد نفسه أصم. الأبد هو المنتقل أو هو المجاز إننا نستعمل كثيرًا عبارة الوضع الأصلى دون أن يخطر لنا ما يشبه الحرص على "الصم" والصمم.

هناك إذن حرب الرحلة الصماء أو المجاز الشاعر يبدأ كل يوم نفس الرحلة. والرحلة نفسها معاناة غامضة دقيقة. المجاز إذن معاناة، لكن المعاناة فى الرحلة تجىء عقب ما سميناه أطلالاً. الأطلال إذن أشبه بمنتهى الرحلة. الحقيقة أو الوضع الأصلى طلل بمعنى التوقف، التوقف عند الطلل هو الحج إلى الوضع الأصلى. الوضع الأصلى ربما لا يبدو للإنسان فيه نصيب.

الوضع الأصلى هو الطبيعة تصنع ما تشاء، تمرح وتنطلق، الوضع الأصلى نقى من تدخل الإنسان. هذا يجرنا إلى مفهوم الكلمة فى التراث العربى من بعض النواحى. ثم لا يرضى الشاعر بهذا الوضع الأصلى أو لا يطيقه على خلاف ما يتبادر إلى أذهان كثير من القراء، يذهب بعيدًا عن الطلل، يحاول أن ينسى خطر الطبيعة أو نقطة الأصل. وتبدأ رحلة يحاول فيها أن يثبت ذاته، وإثبات الذات هو المجاز لكن الإثبات إذا نظرنا إليه من خلال الرحلة وجدته مبالغًا فيه.

إذا نظرت إلى الرحلة من حيث هى مجاز، أو إلى المجاز من حيث هو رحلة، وجدت العدوان على الناقة ظاهرًا، وجدت العدوان على ما يشبه الحقيقة أيضًا، وجدت الصراع بين الحقيقة والمجاز، بين العقل الظاهر والعقل الباطن. وجدت رغبة العربى فى أن يتوهم سيادته على كثير. هنا تبدو الحساسية الباطنة بفكرة المجاز من حيث هى عثرات ومتاعب وأهوال أيضًا. يبرق هنا الخوف غير المحسوس من المجاز، وتبرق الرغبة فى ألا نبعد عن الحقيقة بخطوات كثيرة.

يظل موضوع الرحلة هو موضوع الصراع بين أن يسكن الإنسان إلى نفسه وأن يجاوزها، بين القناعة والطمع، بين ما يشبه الإيمان والإلحاد. لقد ظهر لنا فى الرحلة ما يشبه سرف المجاز أو سرف الاستعارة المكنية

وجاذبيتها الخاصة بوصفها تعثرًا مرجوًا فى فكرة الدلالة. من الأفضل أن نربط بين الشعر وتقاليده من ناحية، ومفهوم الحقيقة والمجاز من ناحية أخرى.

كيف غاب عنا أمدًا طويلاً تذكر النقلات الأساسية فى الشعر حين ندرس المجاز، كيف غاب عنا أيضًا أن الشاعر يسترح آخر الأمر من المجاز من خلال ما يقرب من الأمثال السائرة. الأمثال السائرة أكثر أمنًا وأقل مخاطرة من الاستعارة. لم تكن فكرة الدليل إذن واضحة فى الوجدان العربى، كانت فيما يظن إحالة إلى أمر عقلى، وكانت إحالة الخطر إلى أمن، وإحالة المغامرة إلى الرضا والسكينة، لكن المغامرة كانت صعبة، وكانت أهم كثيرًا من الدليل.

الطلل والممدوح وفكرة الوضع الأصلى والرحلة تتجاذب العلاقة فيما بينها. شجاعة الممدوح وكرمه واضحان جدًا فى الطلل، وطريقة التصوير التى يقال لها مدح ليست مدحًا خالصًا، فهى تتداعى فى ذهنى مع المطر ومتفرقات الطلل الجذابة من بقايا الراحلين القدامى. كلمة المدح نفسها كلمة استعارية لها علاقة بجماليات الرحلة والفناء.

الشاعر يسكنه من خلال الرحلة البحث عن وضع أصلى يراه أحيانًا بعيدًا ويراه أيضًا مرة أخرى قريبًا. هذا الوضع يحل فى أشياء متباينة وقد يحل فى إنسان، يحل فى حاكم ويحل فى امرأة، وقد يحل فى حجر أو سهم.

الوضع الأصلى موضوع بحث شاق غير الذى يتصوره السكاكى فى بحثه عن الدليل. أكاد أزعم أن فى كل تشبيه أو استعارة متداولة بين الشعراء، رغم اختلاف ظروفهم العقلية، نوعًا من الشوق أو الإيماء إلى هذا الوضع الغامض نفسه.

المهم أن فكرة الوضع الأصلى لا تخضع، على هذا النحو، للوضوح الذى يشتهيه التمسك بالدليل. كان السكاكى نافذًا، لكن النفاذ العقلى أو النظرى لا يشرح كل شىء من أمر الوضع الأصلى الثقافى وأمر الاستعارة.

كان المجاز إذن كفاحًا من أجل إدراك شىء وراءه أو شىء يجاوزه إن صحَّت هذه المفارقة.

الوضع الأصلى، كما زعمت إشكالى يبدو قريبًا ويبدو بعيدًا، من أجل هذا الوضع كانت الرحلة، وكان المجاز. الوضع الأصلى غير مستقر، ولا علاقة له بما نسميه وجه الشبه أو الملاءمة. الملاءمة خداع صغير لإثارة قضية صعبة. هنا نشير مرة أخرى إلى تدابر معانى الكلمة بطريقة تلفت النظر. كان المجاز إذن رحلة حيرة أو حائر يبحث عن شىء مدفون يتعرض للشمس ثم يختفى.

كان البرق أثيرًا لأنه يظهر ويختفى، وكان المطر السريع الكثيف أثيرًا لهذا السبب، كانت الدار التى ظهرت ثم اختفت أثيرة أيضًا. وكانت الصورة التى يقال إنها تخدم الممدوح تظهر ثم تختفى. كانت الشمس تظهر ثم تختفى أيضًا كانت الحجارة الباقية التى تبدو عصية على الاختفاء محيرة. من هذه الجهة كان الشاعر ينازعه ميل إلى هذه الحجارة، كانت الحجارة تنافس الوعى والسمع والبصر، ربما بدت أكبر وأعمق، السمع والبصر والوعى يروح ويغدو، يقوى ويضعف، ويبدو عارية، والعارية تسترد يومًا.

هذه بعض ملامح مشكلة الوضع الأصلى الذى تلاحقه تغيرات أو مجازات، لكن المجازات تبلى ويبقى السؤال قائمًا. ما الوضع الأصلى؟ لك أن

تعجب إذا رأيت الباحثين فى اللغة وقوتها يتصورون الوضع الأصلى ملقى بين أيديهم، إذا ألقوا إليه السمع سمعوه، وإذا ألقوا إليه النظر عرفوه.

البلاغة المتأخرة إذن هى الثقافة العربية وقد أدركها الإعياء، وطول النوى، كانت الثقافة العربية يومًا مثل الأفراس والصبا، وكانت يومًا أو أيامًا مثل العرى الذى أصاب هذه الأفراس. أريد للثقافة العربية أن تستكين وأن تخضع وأن تسلس وأن تتواضع فكانت فكرة الدليل. كان فرس مشهور صنعه امرؤ القيس رمز تطلعات ثقافية جريئة تتطاول على فكرة الوضع الأصلى أو الدليل.

ما من شك عندى فى أن البلاغة العربية ربطت بين فكرة الدليل ومتعارف الأوساط. كانت تعنى أن الآمال البعيدة والمفاجآت المدهشة، والتقلبات الفكرية العنيفة قد ولّت. لقد أريد لفكرة الدليل أن تستريح، وأن ترضى "بالقسمة" التى كانت أريد لها أن تعيش على ذكريات لا حاضر لها، وأريد لها أن تكون اسمًا ولى مسماه. لم يبق إلا الاسم. كأنما توهم البلغاء أن التعلق بالاسم يمكن أن يولد يومًا مسمى أو تفهمًا جديدًا.

لقد كان استعمال عبارة الدليل حدثًا مأساويًا فى تاريخ الثقافة العربية. كان تخير هذه العبارة والإلحاح عليها نوعًا من التنكر للسؤال أو السؤال الذى اكتفى فى الجواب عنه بالقليل. وكان القليل هو الدليل، ربما خيل إلىَّ أن هذه النقطة أهم جانب فى البلاغة العربية التى أخذت تتكثر من الأساليب المتأخرة التى سميت بديعًا. كانت هذه الأساليب المتناثرة تناثر الطلل القديم بمثابة عودة إلى بطانة بطريقة أخرى أو عودة لسؤال فوق طاقة السائلين المتمسكين بالدليل. خيل إلينا أن هذه الأساليب لهو ولعب، كان هذا اللعب طقسًا من

طِقوس. 'العذاب والبحث عما لا نعرف، ولكننا نحس به، أو نستشعر وخزه. كان الـ ع ثورة على الدليل وحنينًا إلى الدليل غامضًا.

ما يزال العربى والمسلم إلى يومنا هذا يبحث عن الوضع الأصلى، وما يزال بعض الباحثين يعترضون على هذا البحث أو ينكرونه، لكن الفريقين معًا يتغافلان عن أبعاده وعمقه، كلا الفريقين لا يعلم علمًا دقيقًا أن الوضع الأصلى جُرح، وأنه رمز، وأنه مكابدة، وأنه برىء من التقليد، وأن التقليد ليس إلا المسخ.

فكرة الوضع الأصلى شديدة التعقيد، ما استطاع البحث تعمقها، وما استطاع المحدثون تقديرها وتقدير ظروفها. كانت النهضة العربية تناوئ كثيرًا من جوانبه تريد أن تخلص من وطأتها لكن بقى الجرح، بقى سحره وقوته، وبقى الأسى العميق فى القلوب والعقول. لا نستطيع أن نفارقه ولا أن نطب له، بل لا نستطيع أن نستوعبه.

بقى الوضع الأصلى بقاء شىء يتعلق باللاشعور الجمعى، أو البعد السلفى الذى توارثته الأجيال، وعاملته بأساليب مختلفة. كنا أمام كل جديد نسأل فى أعماقنا عن وضع أصلى. كنا دائمًا طلاب توفيق أو استعارة.

كنا نسأل الجديد عن وضع استعارى، فإن عز علينا تلمسه ضاقت بنا أنفسنا. كنا وما زلنا لا نعرف تمامًا ما هذا الوضع الأصلى. لقد ارتفع على ما يعرف بسهولة أو بطريقة موطأة. لقد اختلفنا فيما بيننا: أيكون الوضع الأصلى حقيقة معلومة أم يكون رمزًا عليًّا؟ كان الدكتور طه حسين يتحدث عن العقل العربى وحنينه الذى لا ينقطع إلى ما لا يدركه لكنه ينغصه كان هذا الحنين جزءًا من الرحلة والمجاز، وربما كان أيضًا أكبر من الدليل الذى تعلق به السكاكى. هذا الحنين يجعلنا فيما يقول الدكتور طه أيضًا نتراجع ونتقدم، ونجد

إشباعًا غريبًا فى الجمع بنيهما. هذا الإشباع المتناقص خفى على البلاغة والبلغاء.

هل كان للأحداث الكبرى المتصلة بالشعوبية والصراع بين الثقافات والأمم، وما توالى من مظاهر النزاع بين الآمال والوقائع، ومظاهر الفروق بين النشاط العقلى والوقدة الروحية أثر باق؟ أيًا كان موقفك فإن فصل النشاط العقلى والبلاغى عن شئون الروح والعاطفة الوجودية لا سبيل إليه – كان هذا خسارة كبيرة – ألا يمكن أن تخرج شئون اللغة جملة من هذا الإطار الضيق؟ لقد فهمنا الحداثة نفسها باعتبارها أسلوبًا أو تقنية. كانت فكرة الحقيقة والمجاز أكثر الأفكار تضررًا من هذه الناحية. كان تاريخ الأدب تاريخًا لا عقل له، وكان الأسلوب. كان الشأن الأدبى والأسلوبى حرفة لا صعوبة، وكان تقريرًا لا سؤالاً، كان غريبًا عن كل شأن ثقافى غائر. متى ندرك أن أشد الموضوعات صعوبة موضوع الحقيقة والمجاز؟

الفصل السابع

التخوف من المجاز

فى كلمات قليلة نستطيع أن نشير إلى الجدل الدائر حول الانحياز إلى النموذج الهرمى والبساطة والتقدم الأفقى والتفكير فى حدود ما يسمى إما وإما. هناك ميل متزايد الآن نحو الاعتماد على التعددية والاختلاف والتعقيد والاعتماد المتبادل، والعمليات الدائرية.

لنقل إن هناك ميلاً نحو الأبنية والقوى الدائرية التى تنافس أبنية السلم، الجدل الدائر حول إقامة عالم من شباك معقدة من العلاقات المتميزة من تصنيف كل شىء على أنه فوق الآخرين، البنية التفصيلية الهرمية تفيد فى مواقف تتطلب استجابة عاجلة كالحال فى المناورات العسكرية وإصدار الأمر والخروج بنتائج معينة فعالة. هذا موقف مختلف عن التعاون والتنافس. التعاون والتنافس شىء، ووضع الأفكار التى ينفذها المرءوسون شىء ثان. تهبط القرارات من أعلى، فلكل شخص نمط سلوكى يتبع الأعلين كما تقول جين شيفرد.

التوكيد الآن على التفاعل الاجتماعى لا على التصنيفات الوظيفية، والكائنات الأعلى والأدنى، والنظرية الواحدة الصحيحة، واختزال الخصائص المتعددة الأوجه المعقدة إلى شىء واحد ممكن أن يقاس أو يوزن. الجدل، مرة

أخرى، يدور حول رد المعقّد والذاتى إلى عدد مفرد. هذا تجاهل لكيفيات عديدة يتسم بها أداء العقل من قبيل الدهاء والمرونة والحنكة والحركة والحدس والمهارة.

من واجبنا فى بعض الظروف أن نتخلى قليلا عن تفضيل الأساليب البلاغية والنظريات التى تفرض أشكال الضبط المتراتبة بشكل هرمى. المقصد من التفاعل هو التخلص من فكرة القوانين المفروضة من أعلى، وظواهر تطيع هذه القوانين.

مفهوم التفاعل متميز من مفهوم القانون والإجبار والتراتب الهرمى والدلالات الضمنية الخاصة بالمركز. هنا نتجاوز الحد الذى يتضمن فيه القانون قسرًا خارجيًّا. هنا لا نعول على تراتبات هرمية موحدة الاتجاه إلى الأبد، ولا نعلى كثيرًا من شأن التحكم والضبط فى جسم السيادة الحاكم، ولا يستعبدنا منطق التصنيف المطلق للأشياء، والثنائية المنبثقة من تفكير يدور حول إما/ وإما. هناك منطق آخر قائم يفيد حيث لا تفيد القياسات الدقيقة، منطق يعطى قيمة للثالث المرفوع.

لدينا الآن توجه واضح نحو التفاعل وعلم التعقيد، المتميز من تفسير الكون بمعادلة مفردة بسيطة لها قوة الهيمنة والتحكم. تتجاذب الباحثين اليوم فكرة كونشرتو من أصوات عديدة، وتمثيلات مجازية احتمالية لا مقاربة اختزالية تبسيطية. هناك أشياء كثيرة ليست بسيطة. الأشياء فى العالم الحقيقى متفاعلة. منذ وقت بعيد عبر ريتشاردز بوضوح عن التوازن بين عناصر متعددة، لكن التوازن قد يكون مفرطا، لا داعى للتمسك دائما بفكرة النماذج المصطلح عليها والقيادة المتسلطة التى تنتج ميلاً إلى العدوان وعدم المبالاة.

لقد حاربت بعض التوجهات المعاصرة فكرة الإزاحة والإحلال التى عوّل عليها فرويد. التفاعل من أجل تقاسم القوة والاعتراف بالظلال المعتمة ليشعر كل فرد بأنه يعلم علمًا جيدًا المسائل الجارية، ويفكر فيها بعمق، ويشارك مشاركة فعالة فى مناقشتها من أجل تكوين عمل إبداعى. من الممكن جدا أن نغوص فى مستنقع إما وإما. وهنا لا نتسامح، التسامح يعنى أن ننصت باحترام إلى منظورات الآخرين، وأن نقدر التعقيدات والصعوبات التى تحيط بقرار تم الوصول إليه، كل فرد يسهم فى تحديد الأهداف وصنع القرارات وطرح الأسئلة.

الناس يتعلم بعضهم من بعض أنهم يؤدون العمل بطرق مختلفة من خلال الاختلاط بين ناس مختلفين نظفر بنواح عديدة من الكل الشامل. من المفيد ألا يكون الجميع على شاكلة واحدة، ثم جانب جليل هو أنك تتعلم دائما، لا تتوقف عن التعلم. هذا هو التفاعل الذى يحتاج بداهة إلى ما نسميه الرعاية التى تجعل رحلة الحياة ممتعة. أقصد على الخصوص رعاية الأفكار. يجب ألا يشعر نظام فكرى ما بأنه وحيد ومحاصر. إن الطبيعة التنافسية الشرسة تحول دون ما نسميه التفاعل. من الواضح أن التنافس فى أفضل حالاته يمكن أن يكون نافعًا. لكن التنافس الذى ينشب أظفاره فى أعناقنا يحول دون السجال البهيج.

هناك أنماط مختلفة من التنافس. يقول يونج إن المحبة والقوة الحاكمة لشخص ما أو شىء ما تستبعد إحداهما الأخرى. إذا كانت المحبة دينامية كامنة فلن تتدخل القوة، والعكس صحيح. ليس للمحبة دور حين يكون الدافع قوة حاكمة. من هذا المنظور يكون التنافس صحيا حين يكتسب طاقته من محبة العمل لذاته، بدلا من أن يكون التنافس كامتطاء مركبة تفضى إلى قوة تتخذ

أشكالاً من قبيل الربح أو المركز أو المنصب. إن متعة الإبداع شيء آخر غير الجانب الفظ من التنافس الذى يعوق التقاسم السخى لأفكارنا وأعمالنا. إن تنافسًا لا يصحبه تعاون هو الوجه الردىء من التفاعل.

التفاعل يستدرك ما ينقص التجزئة بوصفها رأس المهارات التى تطورت فى الحضارة الغربية المعاصرة. إنها مهارة تقسيم الأشياء إلى مكوناتها الصغرى المحتملة. الحضارة الغربية قادرة على هذا حتى تنسى إعادة الشظايا بعضها إلى بعض من الناحية الثانية. التفاعل، بعبارة بسيطة، هو أن نرى كل جزء فى سياقه، فى صورة أوسع أو رؤية للمجموع أو التواصل الداخلى أو الشعور والرعاية والتلقى والتعاون والحدس أو الاعتماد المتبادل والوعى بالعلاقة القوية مع الآخر ومع الجميع. على عكس ذلك اقتفى العلم طريق المنطق والتحليل القائم على الفصل والتجزئة إلى أقسام. هذا الطريق ذو قوة عظيمة تسمى معجزات التكنولوجيا الحديثة التى أدت إلى مشكلات من قبيل تلوث البيئة. أليس من الممكن أن نركز على الأجزاء منفردة وأن نقيم فى الوقت نفسه اعتبارًا للعلاقة بالبيئة. هذا مبدأ الترابط الذى يهب العلم منظورًا أكثر كلية أو تفاعلية، العلم الحديث يتناول الأشياء منعزلة ويحللها إلى ما لا نهاية. قل أن ننظر إلى التواصل الداخلى والاعتماد المتبادل بوصفهما المادة الأولى للكون، هذا الذى فى السماء وما على الأرض وتحت سطحها يتغلغل فيه الترابط أو التواصل أو التفاعل، فيما تقول صاحبة الوجه الأنثوى للعلم.

هناك زلات قليلة وجسيمة فى المنهج العلمى: الزلة الأولى هى الموضوعية، والزلة الثانية هى اختزال كل شىء إلى جسيماته الصغرى والنهائية. تستطيع أن تتصور عناصر من التعقيد كلما تلاقت الجسيمات معًا فى كيان عضوى كلى. فى كل مستوى من مستويات النماء والتنظيم تظهر

خصائص جديدة لم يكن من الممكن التنبؤ بها أو تفهمها عن طريق العناصر الجزئية ذاتها. علينا أن ننظر إلى الكائن العضوى ككل متفاعل كى نتفهمه، لا أن ننظر فحسب إلى أجزائه. لا أحد ينكر أهمية عزل أجزاء الطبيعة وتقسيمها، ولا يمكن أن نمارى كثيرًا فى أهمية الروابط التى تربط الأشياء معًا، ورؤية الصورة الكبرى وجدل العمل والحياة معًا. المجموع يهب المعنى للأجزاء. يضطلع المجموع بوظائف لا تطرحها الأجزاء كل مستوى من مستويات التطور له قوانين خاصة لا يمكن اختزالها إلى قوانين المستويات الأدنى.

كانت الكلية حاضرة دائما فى العلم لكنها تلعب دورًا صغيرًا. عن طريق التفاعل بين الطريقة الاختزالية والطريقة الكلية يمكن أن تتألف موسيقى رائعة بين الكل والأجزاء، الأنظمة المتعددة والتفكير التكاملى. الحل ذو المغزى يعتمد دائمًا على السياق أو التفاعل، يمكن إذا أهملنا التفاعل أن نغرق فى الصيت الذائع أو النجاح المادى أو الإحساس المتضخم بالتفوق، والشعور الفاجع بالخواء أو التجاهل والسحق. إن الناس قد يدعم بعضهم بعضًا فى إلقاء الغشاوة على أبصارهم.

يقال إن السبيل إلى التجديد هو أن نعنى بالإيجابى والسلبى، بالنظام والتعقيد، بالحياة والموت. إما أن نعانى صراع الأضداد أو أن نأخذ فى محاولة إبداع شىء غير متوقع يفضى الصراع على مستوى آخر. لا يعنى هذا أن نتجاهل المشكلة ونرجى حل يظهر بسهولة، بل يعنى البحث عن تطور كامل لكل جوانب الصراع. حين نسير عبر سبيل جديد تفاعلى لا يتيقن المرء أبدا، ولا ينحو مع الثقافة التقليدية المولعة بالتوكيد والمبالغة، من الأفضل التمسك

بالتشكك فى سلوكنا الخاص أو افتراض الخطأ. هذا اتجاه للنماء يتخلى عن التيقن من قواعد ساذجة.

واجبنا هو أن نتجاوز دور العالم أو الباحث أو المدير أو الأستاذ لنصبح مواطنين فعالين مشاركين فى المجتمع محبين لرفاقنا، نرعى آباءنا وأبناءنا. المهم أن نصبح بشرًا لا مجرد خبراء. إننا نرى من حولنا وفى أنفسنا رهقًا فى الكفاح يئول إلى اضمحلال الحماسة وظهور الإعياء الذى ينم عن فقد البهجة الداخلية التفاعلية. عجزنا عن احتواء الحياة بمجامعها. إن الدعوة لتنشيط الدراسات التفاعلية دعوة لإنقاذ أرواحنا ومجتمعنا وإحساسنا بالحرية الحقة لا الإلحاق الساذج والتبعية والجزئية. هذه التوجهات التى تسيطر على دراسة اللغة والمجاز.

لم يخطر قط لنا أن نشك فى مقدار استيعابنا للدراسة التفاعلية للغة. غرقنا فى نوع من المقارنة والتوكيد والدفاع الذى يدل على تجاهل كرامة الاعتماد المتبادل وما يحيط به من سؤال. لكننا لا نؤمن بالعناء والشك. نحن نعبد فى شرح اللغة نبرة السلطة لا نبرة التفاعل. كان التجاء الثقافة الموروثة إلى فكرة الدليل والإلحاق نوعًا من بسط الريادة.

الحياة المعاصرة لا تتيح لنا كل ما نريد. يراد لنا الطاعة والامتثال. هذه الطاعة لا علاقة لها بفلسفة الأفكار التى تعمل معًا. لا نصبر لفلسفة التفاعل فى عالم يبحث عن التدمير أو التحييد المتبادل، أو الصراع الحاد والمخاوف القاسية والأطماع القوية. كل طرف يرجو لنفسه تفوقًا كاسحًا. قد تكون هذه الأيام مظهر سخرية من تفاعل معقول هادئ بين الأفكار. الهيمنة

بداهة مختلفة عن التفاعل، الهيمنة تحوج بعض الناس إلى قبول ما يراه الأقوياء.

أصبح التفاعل السلمى أمرًا مثاليًا فى جو يغلب عليه الإملاء وطلب الطاعة والامتثال، جو يغرى بالتنميق والمداهنة، ويعزز الرغبة فى نيل كل شىء فى وقت قريب. نحن نريد أن نحرز كل شىء دون إعداد ومهل ودربة وتعلم. بعض الناس يسخرون الآن من عبارة الاعتماد المتبادل وسط حدة الصراع والإملاء. الإملاء ضد صناعة الحوار والمساءلة. الغريب أن هذا الإملاء تصاحبه دعاية مستمرة حاذقة لنقض فكرة الأصل وما يسمى حوار الحضارات. هنا وسائل تلعب بكلمة الحوار والتفاوض والتفاعل فى ظروف دولية وإقليمية شديدة الحساسية والتعقيد. باسم الحوار يختفى إلى حد ما القتال والإزاحة والإحلال، ومظاهر تسمى أحيانًا باسم الاستعارات. الاستعارات ملعب كبير يخدم توقعات وتوجهات بطريقة ذكية.

الحوار كلمة غامضة تحمل وجوهًا متعددة مختبئة أو معانى وثغرات. اللغة الآن فى الحياة العامة ملتبسة يراد منها التحكم، بعبارة أخرى إن الحوار قل أن يكون حرا. الحوار فى خدمة مصالح وسيطرة واختراق. لكن هذا لا يعالج من خلال الانسحاب. الانسحاب غير ممكن. الدنيا مفتوحة، ووسائل الاحتواء تدرس، باسم التفاعل يتم تذويب عناصر مهمة، وباسم التعليقات الحرة لا يستقر أمر طويلاً. الحركة تحتاج إلى مبادئ إستراتيجية، والحوار مبناه إقامة مسافات وتعديلها والسماح ببعض الثغرات وتوجيهها، والتأبى على التعبير عن العواطف تعبيرًا مباشرًا.

كل شيء يبنى الآن على مسافة قد نسميها انفصال الدال عن المدلول. الاتصال الآن هو فن حفظ المسافات، والإبقاء على التفاوضات، والمراوحة بين القرب والبعد، بين الواضح والغامض، بين الفهم والتحيز. كل شيء يمكن أن يرى من زوايا مختلفة، لا شيء يبرر الغفلة، ولا شيء يدعو إلى الاحتكام إلى عبارات عامة. المواقف العملية حوارات. وكلمة الحوار الآن أقل شيوعا فى البيئات المتقدمة من كلمة التفاوض. التفاوض الآن يخترق سيادة الدولة والعدل وحقوق الإنسان. التفاوض يعنى ألا نتمسك دائما بنيابة شيء عن شيء. النيابة استقرار، أو التحام. لا شيء يمكن الدفاع عنه باستمرار. التفاوض يعنى أن نقف فى الداخل والخارج. لقد زعزع التفاوض فكرة العقلانية والمرجعية السافرة والقانون الصارم والدلالات الشديدة الانضباط.

الحياة المعاصرة مستويات متعددة، وأكثر المستويات انتشارًا ما قام بشكل سرى بضروب من الإزاحة والإحلال وهما لفظان ينمان بوضوح عن الصراع والنقاب والتخلى الطيِّع أو الكاره عن الدلالات الصريحة المباشرة. هذا التخلى الذى ترك تأثيرًا قويا فى أنسجة التفاعلات وتكوين النص الحديث. النص الحديث مدين بوجه خاص لفلسفة فرويد، ربما يكون تأثير فرويد أوسع انتشارًا من تأثير كارل يونج. الثقافة الحدية – من بعض النواحى – حاشية على أعمال فرويد فى شرح النص.

لقد أصبح النص الحديث مستويات متعددة بعضها يقال له اللامعقول أو الاختلالات أو السقطات غير المقصودة. أوعز فرويد إلى الثقافة الحديثة أن النص أمر صعب ولا يمكن أن يكون التشابه قوامًا أساسيًا له. فرويد أوعز إلى الجميع صعوبة النص أو إشكاليته أو تفاوضه الظاهر على السطح. هذا التفاوض يقوم كثيرًا على الاستبدال. قضى فرويد على هيبة الدلالة المباشرة

والنص الواضح والتوجه القاصد. فرويد جعل اللغة البديلة مهمة، وجعل الإغماض والتحريف سنة. هنا نزلت كثيرًا مسألة الصراحة، واحتلت لغة الإخفاء الصدارة، لنقل إن فرويد دعا إلى التقليل من شأن البوح الكامل، البوح تناوشه التعمية والطبيعة الأولى للتواصل الثقافى طبيعة استعارية ذات تنافر أو تضارب.

كان النص قبل فرويد يفزع كثيرًا من التوجهات المتضاربة المتضاعفة، كان ذا قصد. لكن النص عند فرويد لغة أكبر من المقصد والاستواء والتوحد الدقيق. النص إذن لغة رمزية تفاوضية لا تتصل بالوصف المستقيم المباشر. النص الثقافى الذى قام عليه فرويد يقوم فى بعض جوانبه على الإخفاء لا على الظهور بطريقة لافتة. وضح الباحثون بعد فرويد الرمز الذى يدخل فى تكوين مساقات مختلفة عقلية ولاعقلية أو أفكار ليست متساوية النسبة إلى الوعى.

شاع، بتأثير فرويد وشىء من الاعتراض عليه، تعقب مسألة الاتصال والحوار، وتعقب اختلاف الفهم بين قارئ وآخر، لا شك أن فرويد ألهم النص الحديث قوته وعلوه على التوافق الدقيق، وجنوحه إلى تقدير الحرية الصعبة والطريق الطويل الشاق. هكذا أصبح الإخفاء أساسيًّا مرتبطًا بالتداخل الذى شاع كثيرًا، وبعيدًا عن الشكل التلقائى للتعبير، والقواعد الملزمة الأخلاقية.

فتح فرويد الطريق لنص مكثف يحمل دلالات ضمنية وغموضًا أو سرية والتباسًا وتفسيرات متنوعة ممكنة. فتح فرويد الطريق لاعتبار النص مشكلاً. والعبارات الوصفية من الممكن أن تحمل شيئًا يختلف عن المدلولات المباشرة. العبارات المباشرة لا يكتفى بها ولا تخدعنا. كل شىء يمكن أن يكون ملتبسًا يحول النص عن ظاهر وجهه.

النص له أكثر من معنى. النص عمل تفاوضى أو طائفة من الممكنات والمساومات. بعض الممكنات يطفو على السطح، وبعضها كامن. النص لا ينظر إليه فى ضوء صدق أو مطابقة. حذفت المطابقة، وظهرت أفكار ثانية عن التمثيل غير المباشر والاستبدال أو النقل والتكثيف أو ما نسميه الاستعارة والمجاز وخبرة معقدة وتفاعلاً وتنافسًا.

توجه النص الثقافى نحو توكيد التعلق بفكرة الخطأ والتكيف المتبادل والتضاد والريب فى الولاء الشديد والخدمة البريئة من الأثرة والشهامة الصادقة النقية، والعظمة الشخصية، والتعاون الصرف. أكدت فلسفة النص التوتر والتحرر من فكرة القصد، وأنسجة معقدة متنافسة لا تبحث عن نهاية حاسمة ومقتضيات دقيقة وسياق سبق تجهيزه، واعتراف بضرورة وقيد.

على هذا النحو أصبح النص عملاً يستعان عليه بالفلسفة والنقد والأنثروبولوجيا والتحليل النفسى والفكر اللاعقلى. النص لهذا كله قوة رهيبة. النص طائفة من النصوص المتداخلة التى لا تخضع لمركز واحد، ووجهة واحدة تقلل من شأن الحيرة والارتباك.

النص الجديد لا يتعلق بفكرة الإنقاذ المفرد والخير المفرد ومعاونة الإنسانية المفردة والإشباع الأخلاقى الواضح، النص الجديد تعقيد وتركيب وتوتر وصراع لا حلم يقظة ونهاية سعيدة، وانتصار وهمى. النص الجديد قوى متضادة لا قصد واتجاه ذو طابع واحد. لنقل إن النص الجديد يعتمد على التصور الذى يدخل فى علاقات معقدة تتكون وتنمو فى اتجاهات متباينة. هذا التصور الجديد مجموع العلاقات: فكرة الكل الآن شديدة المرونة تعتمد على بعض الثغرات. الجزء يعمل عملاً حثيثًا من أجل المجمع المتوتر.

النص الجديد نص المفارقة بين الجزء والكل بين الرمز والمرموز إليه. بين التعبير والمعبر عنه، بين التجسيم والمجسم، النص الجديد ليس نص المروءة والبهجة المشتركة والاتحاد والاندماج والاتساق المنطقى والإشارة والبساطة. النص الجديد هو النصوص المتداخلة المتنافسة أو المتعارضة، من الصعب أن تسمى النص الجديد نصًّا إنسانيًّا له هوية واضحة.

من الصعب أن تجد الآن دفاعًا واضحًا عما كان يسمى فى وقت مضى باسم العالمى المجسد، واسم الصور الأولية والرموز الفطرية. كل شىء فيما يقال الآن، وثيق الصلة بنا ومستقل عنا. تخلى النص عن فكرة الإطارات القديمة، والخمر المعتقة. هذا زمن صعب، زمن الشد والجذب والقوة الغامضة.

النص التقليدى هو نص الجوهر والعرض، نص العقل والمادة، نص المنطق والحكمة أو نص التبصر الخيالى أو نص الإدراك الأسطورى. النص الجديد هو النصوص تداخلت وتضاربت. النص ليس توجهًا منطقيًّا ميكانيكيًّا. كان النص التقليدى يبحث عن الاستقرار والتلاؤم ودقة الوصف واستيعابه واستقامة المنطق والتمكن والوضوح. تعرضت هذه المقاييس لهزة قوية.

يرتاب كثير من الباحثين فى المبادئ ذات السلطة العامة الشاملة، الآن نميل للاختلاط الحر، ونتحرر من سلطات غير قليلة، ولا نتعشق قوة المبدأ الواحد، هنا تلعب التفاعلات، وهى اسم آخر للاستعارات، دورًا كبيرًا. لعبت التفاعلات دورًا كان يضيع وسط الاشتغال بفكرة الأشياء الثابتة. حلت الاستعارات محل الأشياء والإشارات والتعريفات وما نسميه فى التراث العربى باسم قوة اللزوم. اللزوم يعنى أن لا شىء يتمتع بحرية وانقطاع وموقف جديد. أصبح ما يسمى نزاهة التوحد غريبًا أيضًا.

كان النص التقليدى نص تشابه وشفرة وراثية ومادة أسطورية وطابع طقسى ونماذج عليا وحقائق دائمة. حكمة اللاوعى نفسها لا تسلم من السخرية. النص الجديد تهديد لسائر النصوص. اختلف تصور القوة السيادية اختلافًا ملحوظًا، وأخذ بعض الباحثين يكافحون التجريد والحلم والشعر والسعادة الوهمية والهيام الخيالى، والرمزية المثالية والحقائق الأبدية والنماذج العلوية والروح الإنسانية.

ما أكثر ما حذف، وما أكثر العبث أيضًا برموز نسميها الحقيقة الأولية والتعاطف السرى وقلب الوجود، والسمو المتطهر والروحية الخلاقة، والحكمة الخالدة. التفاعلات الجديدة تفهم الخلق فهمًا آخر. لقد كان رمز الثقافة الغربية الحديثة يومًا هو النموذج العلوى الذى يلطف حدة العلم الطبيعى والتطبيقات التكنولوجية.

ما يزال النص الجديد فى الثقافة الفلسفية المعاصرة فى الدراسات العربية أقل ميلاً إلى التفاعلية بين الأطراف المتنازعة، ما نزال أقوى خوفًا من التعارضات. يقول الدكتور زكى نجيب محمود، على العكس، إن العالم الذى خلقه الله متفاعل، وإن تفاعل المتفرقات أمر ممكن ومرغوب فيه، "المؤمن" يؤثر التفاعلية التى تجمع الأجزاء فى كيان متصل على التجزؤ الذى يفتت الواحد فى كثرة. التفتيت بعيد عن التفاعلية، هنا جاءت الدعوة إلى الثابت المتغير، والحرص على تفاعل الكثرة فى إطار واحد.

يؤكد زكى نجيب محمود التفاعلية فى حياة الفرد والشعب والأمة والتاريخ والفلسفة المعاصرة والديانات الكبرى، لا يساير النزعات اللاعقلية والثغرات الانفصالية. يقول زكى نجيب محمود لا بد لنا من مقاومة كل نزعة

تقاوم منطق التفاعل. يحبذ النظر من زوايا مختلفة قائلاً إن الأمر بين الاتجاهات الفلسفية أمر تفاعل فى نهاية الشوط، وليس هو أمر تعارض أو تناقض. الموضوع الواحد يمكن أن يتناوله الفكر من عدة جهات دون أن تجىء الأحكام على الجوانب المختلفة مناقضًا بعضها لبعض، بل قد تكون متفاعلة يقوى بعضها البعض.

إننا متحاجون إلى مذاهب النقد الأدبى لا نحذف منها شيئًا، اختيار الناقد لزاوية معينة لا يعنى إلغاء الزوايا الأخرى، بل هو يتركها لسواه إذا شاءوا. وفى مجال الفلسفة السياسية يرى مفكرنا أن هناك تداخلاً بين تيارين أحدهما يجعل المحور هو حرية الأفراد، والثانى يجعل المحور هو البناء الاجتماعى.

كذلك الحال فى مجال التفكير الدينى يقلل الباحث من شأن الاختلافات وأوهام التعصب والتربة الوطنية والقومية الضيقة الأفق، ينظر إلى وحدة الهدف، ولا يعنيه الاختلاف الذى يرجع إلى البيئة المحلية ومؤثرات التاريخ.

كان الدكتور زكى نجيب محمود يعول على تفاعل يضم الأشتات، لا الأشتات فى نفسها. هذا التفاعل لا يعود، فيما يقول، إلى فكرة الجوهر، بل يقوم على العلاقات. يعول باحثنا على فكرة النفس المتفاعلة والكون المتفاعل، على الرغم من ألوف الخبرات والتجارب، إن الأجزاء الكثيرة لا تلغى التفاعل.

كان باحثنا مهمومًا بدعوة تفاعلية قوامها تفاعل الكثرة وتفاعل التفكير الموجه نحو غايات بعينها. هذه الغايات تتنكر لها التعددية التأويلية. المهم عند مفكر إصلاحى دءوب هو الخيوط المتفاعلة لأوجه النشاط على اختلافها. يعول إذن على فكرة الهدف المركب فى العصر الواحد، وتركيز الانتباه فيه هو

بمثابة التفكير المتفاعل الذى يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام. يعول على إحالة الكثرة إلى تفاعلية الاهتمام والإرادة التى هى بداية تحريك وتغيير يحقق أهدافًا معينة.

لا يؤيد الباحث أمر التضاد، بل يؤيد أمر التفاعل والتكامل، والنشاط الذى يربط بين العقل والوجدان، بين العلم والدين، بين الوصف والمعيار، بين العقل والإرادة.

إن الدكتور زكى نجيب محمود لا يحض مطلقًا على تجنب الاختلاف، ولكنه يبحث أيضًا عن حركة تفاعلية ترى التقاء الاختلافات. ينصرف الباحث إذن إلى تفاعل الأطراف التى تبدو متباعدة، ويرى تفاعل المختلفات فى كيان واحد ضرورة عقلية وأخلاقية دينية.

هناك رؤية تقف عند الجزء ورؤية تضع هذا الجزء فى التفاعلية. هناك رؤية تحفل بالكثرة والتعددية فى الكون على غرار حركة التحليل الفلسفى المعاصر، وهناك رؤية إيمانية توحد الكون والكيان البشرى، وتوحد كثيرًا مما قد تراه العين متكثرًا.

صرح باحثنا أنه يريد صيغة متفاعلة لا صيغًا متعددة. نريد اجتماع العقل والوجدان فى تركيب عضوى واحد يمتزج فيه تراثنا مع عناصر العصر الراهن. ظل الدكتور زكى نجيب يبحث عن تفاعل لا يلغى الاختلاف بين منهج العلم أو منطق العقل ومنهج الوجدان وارتكازه على الشعور الباطن المباشر. يؤكد الباحث قدرة بعض الناس على التفاعل بين إدراك الحدس الصوفى وإدراك العقل الاستدلالى، ويؤكد التفاعل القديم بين صوفية الفرس

وعقلانية الروم، لكنه ينتهى إلى عالمين يتكاملان ولا يتعارضان بشرط ألا نسمح لأحدهما أن يتدخل فى مجال الآخر.

التفاعل إذن ليس فرضًا كاسحًا. هناك رؤية تفاعلية ورؤية تواز، هناك التفاعل الفريد بين حياة العقل والقلب بحيث ترى العلم يتحرك على خلفية مؤمنة، كما ترى المتدين يتحرك مع نبضات إيمانه وكأنه يبطن خلفية عقلية. هناك إذن نص مقاوم للتعارض والتناثر وما إلى ذلك. ينفى الباحث الانفصالية الانشطارية الحادة بين الطريق العلمى والصوفى، ويحقق التفاعل الفريد بين حياة العقل وحياة النور الباطنى. هذا التفاعل أصبح فى نص جديد موضوع اتهام.

هذا التفاعل لا يتم فى نطاق مادة معينة، أحرى به أن يتم فى إطار يبدأ ثم لا ينتهى. الإنسان فيما يقول الدكتور زكى ليس نتاجًا منتهيًا محددًا يخضع لحساب بالغ الدقة. الإنسان صيرورة متفاعلة مستمرة لا يتوقف عند مضمون محدد أو مجموع معين. نشاط الانتباه، كما يقول فى الجبر الذاتى، فى تدفق مستمر لا ينقطع. الفاعل والفعل والموضوع، كل ذلك يخضع لتطور مستمر. يقول الدكتور زكى من المستحيل لخلق ما أن يصنع من مادة لا تزيد ولا تنقص على خلاف ما ذهبت إليه فلسفة العقل فى التراث. هناك باستمرار إمكانية الخلق التى تفترض نمطًا جديدًا، وتستجيب بطريقة جديدة تمامًا على العكس من مزاعم الفلسفة الموروثة القائلة بالوضع وما يلزم عنه.

كانت الفلسفة الموروثة تتصور الكون والوجود الإنسانى وقائع مكتملة لا أفعالاً فى طريق التفاعل والاتحاد. تبدو هذه الفلسفة قائمة على أن كل شىء لا يضيع، لا شىء جديد يمكن أن يضاف إلى هذا الواقع. تبدأ الفلسفة الموروثة

من شيء محدد ومتعين تمامًا من جميع الوجوه، شيء تحددت سماته وشكله. من ثم لا يطرأ عليه أى تطور حقيقى، فكيف ندافع إذن عن فلسفة العقل واللغة، التراث العربى كثير منه مبناه أن عملية السير سوف تكون مجرد فض لما هو متضمن بالفعل. هنا سوف نتصور المستقبل كله، فيما يروى الدكتور زكى عن وليم جيمس، قعقعة يقوم فيها عدد لا حصر له من آثار ماضية. راجع فى هذا الكلام عن الدكتور زكى نجيب محمود بحث الدكتورة فاطمة إسماعيل بعنوان "التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود: منهج وتطبيقه".

فلاسفة العربية يخشون عاقبة الاندثار. والتفتت والتعددية والتعارضات والانتهاكات، كما يخشون عاقبة إهمال فكرة الأعلى والأدنى، وإهمال التفضيل، وإهمال إحالة المعقد إلى شيء بسيط. يقول الدكتور زكى الشخصية ليست قيمًا ثابتة جامدة. نحن نرحب بمضمونات متغيرة فى إطار مرن يمكّن من التصرف بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الإيقاع فى عصرنا. الإطار مبادئ يمكن أن نبنى عليها ما لا حصر له من ضروب العمل. الإطار مجموع من التفاعلات بين عناصر متغيرة يمكن أن ينشأ على منوالها عدد لا حصر له من النماذج.

الدكتور زكى يقدر بداهة النظرة العلمية المعاصرة التى تقوم على إنكار شيء أو ذات ثابتة تدوم على مر الزمن، لكنه يقدر أيضا التوق إلى غيب وراء العالم المشهود يحقق الخلود. يمكن أن نعيش فى عالمين بشرط ألا نسمح لأحدهما بالتدخل فى مجال الآخر. يمكن أن نعيش ساعات علمية.

أستخرج قوانين الظواهر رغم تغير تلك الظواهر، وأن نعيش ساعات وجدانية أخلع عن نفسى عباءة العلم، وأسلم للتمنى والرجاء، بعبارة أخرى يمكن فيما يقول الدكتور زكى أن نجمع بين علمية العصر وصوفية الأصل.

يريد الدكتور زكى أن نحيا مع العلم ومنهجه الاستقرائى، وأن نحيا مع مبادئ مقبولة سلفًا. الدكتور زكى هنا يؤكد الفصل بين النظرتين. هذا الفصل يسميه تعادلية كالذى يصنعه مفكرون آخرون، ويسميه أيضًا تكاملية. من الواضح على كل حال أن الدكتور زكى يؤكد ضرورة حماية العلم التجريبى وتنمية الوعى به والسهر عليه واعتباره باعث التقدم ومكونه. الدكتور زكى لا يرى ما يسمونه وحدة تتألف من العلم والإيمان. هذان عالمان متمايزان يجب ألا نخلط بينهما، لم يشأ الدكتور زكى أن يقيم امتزاجًا بين العالم الجوانى وعالم الواقع، افترض على العكس ضرورة الفصل بين العابد والعالم والعامل. العابد لا يتقيد بحدود الواقع، ومجال العقل. لا بد أيضًا من التنبه إلى مخاطر الازدواجية "المريضة" فى معظم بلاد العالم الثالث. هذه الازدواجية أو التجاورية يجب أن تواجه.

الأمر إذن هو محاربة التطرف، ليحاول كل طرف النظر إلى صاحبه بعين التقدير والمعيشة المشتركة فى بيت يتألف من غرف مستقلة إلى حد كبير. لا مانع من أن يتناول العابد والعالم الطعام معًا، وأن يتجاذبا بعض الحديث، ولا مانع أيضًا أن ينام كل منهما فى غرفته. لا مانع من إقامة صداقة، ولا مانع من الاعتراف فى داخل الصداقة بالاختلاف، هذه نتائج سهلة ومفيدة.

إن أوضح المخاطر التى تهدد الولاء للتفاعل فى بيئاتنا الميل إلى التوكيد والمبالغة ومحاربة الريب أحيانًا بطريقة غريبة تبعث على استفحال

الريب ذاته، وفى أثناء ذلك تهبط قيمة السؤال الجماعى والنشاط الذهنى والعملى، والحوار، ويتفرغ كل امرئ لحاجات ضيقة وأهداف خاصة. إن الحوار ليس بنية أساسية صلبة. الحوار سرعان ما يتحول إلى حملات قاسية. ما تزال الفردية الضيقة تعبث بنا، وما نزال نستبعد الحوار ونؤمن كثيرًا بمبدأ السيطرة. نحن غالبون ومغلوبون، سادة ومهمشون، رؤساء ومرءوسون. نحن طائعون لا متفاعلون.

التفاعل قوة ذاتية جماعية. التفاعل صيغة باهتة فى الفكر واللغة. كل فى طريق، كل امرئ يعبر عن نفسه بصيغة "نحن". نحن فى اللغة الجارية أدل على ضيعة التفاعل، أدل على إضفاء الفردية نفسها. الصفوة فى جانب والقراء والجمهور فى جانب. الجامعة فى واد غير وادى المجتمع، العزلة والأنانية والزحام والتنافس الشرس والكيد المستتر. أصبح ميل الفرد إلى أن تكون له سيادة خاصة رمزًا باطنيًا للاستغناء عن التفاعل. أصبح الحديث عن التفاعل سرقًا فى التفاؤل.

لقد بذلنا جهدًا متصلاً فى شرح مشكلة العلاقة بين ثقافتين، ولم نكد نهتم بمشكلة التفاعل. اللغة العربية تضيع التفاعل بأكثر مما نتوهم، وصيغة الجمع عندنا صيغة مبهمة جدًا بجانب أنا وأنت وأنتما وهما والفرق بين هم وهن. لم تتضح عندنا فكرة التفاعل اتضاحًا كافيًا.

كانت القيم الخلقية فى داخل الشعر وخارجه بمعزل عن التفاعل. الغريب أن الشجاعة لم تكن تفاعلاً، وأن الكرم كان أيضًا شبه غريب عن هذا التفاعل: كانت الشكوى من السلطة هى الشكوى من إهمال التفاعل. وكان إخفاق الديمقراطية من هذا الباب، كانت الحياة الثقافية نفسها عطاء أو هبة لا

تفاعلاً. إن صيغة المشاركة كما قلنا صيغة هشة. قلّ أن نسأل عن معنى أن نعمل معًا وأن نفكر معا، وأن نحيا معا.

قل أن نرتاب فيما يشيع فى الثقافة اللغوية عن معنى التابع والمتبوع، نحن نفكر بمنطق السيادة لا منطق التفاعل، النحو العربى نفسه يقوم على تفرقة غريبة تتمثل فى كلمتى الفاعل والمفعول، وتتمثل فى ركنى الإسناد من ناحية والفضلات من ناحية أخرى، كان هذا النحو خلاصة لأوضاع فكرية واجتماعية. لقد بنيت المناقشات العربية على تزكية أوضاع معينة لا تزكية التفاعل، كانت الكلمات يجاور بعضها بعضًا ويفيد بعضها من بعض لكنها لا تتفاعل تفاعلاً حقيقيًّا. كانت فكرة الدلالة بمعزل عن التفاعل، وكانت نيابة جملة عن جملة أو مستوى عن مستوى نيابة خاملة إلى حد ما، كان كل شىء معروفًا من قبل، وكانت تطليته أمرًا ذائعًا فى تفكيرنا، كانت الصورة العارية والصورة المنمقة بدلاً من التفاعل، كان المعنى شيئًا متميزًا من التفاعل.

فكرة الشكل المقرر سابغة، وكلمة المشاركة فى الاستعمال العام بمعزل عن القوة الفاعلة، المبادئ والمقولات القديمة ليست تفاعلية. نحن أكثر احتفالاً بالحشد والجمع، وأقل احتفالاً بالقوة أو الاعتماد المتبادل. ليس فى ميراثنا اللغوى والعقلى تمسك كاف بهذا التوجه: ظهر استعباد المفهوم الثابت، والقوة النوعية. كل هذا كان مظهر الاعتداد بفكرة عالم معد من قبل. كان كل شىء فى تراث كثير مفردًا آبدًا لامتفاعلاً. فى عقولنا بقية من بداوة. فكرة التعريف والإسناد والتساوى بين طرفين لا تزال تستولى علينا.

ألا ترى أن كلمة الإسناد قد فهمت بمعزل عن التفاعل. كانت الأحكام والحدود شيئًا غير ما نتحدث عنه من تفاعلات. كان التوكيد والتحقيق والحجة

والريب والاشتباه واديًا آخر. لا أستطيع أن أزعم أن تراثنا يصطفى التفاعل. نحن نعوّل حتى الآن على تشبيه وتجسيم بأكثر مما نعول على فكرة الحوار.

النظرية العربية ما تزال مشغولة بالتطبيق على فكرة الكل الذى يشمل الجزء، أو الملزوم الذى يستتبع اللازم. علاقات تزيد أو تنقص من المواقف التى يصدق عليها التعبير، هذا كل ما نفهمه، كانت الأجزاء لا تناوش المجموع، وكان المجموع لا يناوش الأجزاء، كان النظام المقرر سلفًا هو الأصل الذى نعتد به. النظام المقرر مختلف عن التفاعل المستمر. نحن نعمل معًا من أجل تثبيت هذا النظام، فكرة العمل معًا تخدم مبدأ سابقًا، تخدم الطاعة والتطبيق، لا تخدم الحركة والتكوين الذى لا ينقطع.

إن السمة الثقافية الغالبة الآن هى المعانى المتعددة المتفاعلة. هذه المعانى ليست طلاء، هى فيض يتجاوز العلامة اللغوية، ويستمد قوته من اللغة وخارج اللغة. هذا هو موقف الرمز وموقف الاستعارة. المهم الآن هو التفاعل المركب. الاستعارة التفاوضية أو التفاعلية هى خلاصة ما يحدث فى العمل الثقافى. لكن فى بيئاتنا بعض الميل إلى تحويل الأفكار إلى ما يقرب من حلية انفعالية.

التعرف الآن يتصل بفلسفة الاستعارة المتطورة وتكوين الالتباس الذى عز على الثقافة القديمة تقديره وإدراكه. فى عالمنا العربى لجأنا بدلاً من ذلك أحيانًا إلى فكرة الزينة، والأغراض الانفعالية والإيحائية.

ما نزال نقدّر دلالة خاصة بالكلمة، وما نزال نقدّر قواعد أو معايير خالية من التفاعل.

الاستعارة أو التفاعلية الآن أصلية لا إضافية. لكننا نساير غالبًا فكرة الملحق بالأصلى أو فكرة الزينة، ربما كنا نميل إلى مفهوم الأصلى وما ينحرف عنه أو نقاوم فكرة الاستبدال. نريد أن نجعل عملية التفاعل عملية عطاء دلالى متين. يعترف الدارسون جميعًا بإمامة ريتشاردز فى هذا المجال الشائك. بدأ ريتشاردز فطرح جانبًا التصورات السائدة غير التفاعلية. لقد خضعنا فى البيئة العربية لفكرة الوصف الساذج، ولم نرع حتى الآن حق التفاعل الجماعى. هذا التفاعل الذى رمز إليه ريتشاردز بمفهوم التوتر. شتان بين التوتر والوصف الذى يملأ ساحة ثقافتنا، شتان بين العمل الإنتاجى وفكرة الزينة التى تتغلغل دون أن ندرى فى عقولنا.

استولى علينا كما قلنا العمل فى ظل الإسناد والإلحاق والوصف والانحراف. فى ظل ذلك كله يتوارى الفهم والعمل الوظيفى التفاعلى. ظل البحث عن الشبه بين الوقائع مألوفًا نمارسه عبر قرون طويلة. من خلال هذا الدأب بعدنا عن فكرة التفسير. بعبارة ثانية خدعنا كشف الشبه المفاجئ والاتساق والملاءمة، وصرنا لا نلتفت بسهولة إلى قوة التفاعلات. بدلاً من الصبر واليقظة التفاعلية نتحول إلى ما يشبه الإيمان بصور تكسو العقول.

نحن نعنى بتشبيه وقائع أكثر مما نعنى بالهزة المتولدة عن تشابك أفكار غير متجانسة. هذا التشابك أو التوتر أو التفاعل سمة العمل الثقافى. لكننا مشغولون فى الغالب بالقياس والشبه وإحالة الحاضر إلى ماض، وهذا لا يؤدى إلى الدخول فى عالم جديد، العالم الجديد أعطى التأسيس التفاعلى قوة.

هذه ملاحظات يسيرة لكننا نتحرك دون أن نشعر من خلال الإلحاق. التفاعلية إذن علم وواقع جديد، علم يعالج التعارضات ولا يحول التعارضات

إلى تشابهات. التفاعلية غير الصورة المنمقة وفكرة النماذج الأصلية والمحاكاة والتقليد وفكرة التعبير الساذجة. الثقافة العربية مولعة بكشف التشابهات التى نظنها مخبوءة تحتاج إلى ذكائنا، هذا الولع جرٌ علينا كثيرا من الخسائر العقلية.

لقد توفرت لدينا معلومات كثيرة بأكثر مما لاحظنا تفاعلاتها أو توتراتها. احتفلنا بالتجانس والتقابل وضاع منا الإصرار على بحث التفاعل. كان همنا شيئًا آخر لا يتصل اتصالاً عميقًا بالتوتر بين أفكار متعارضة متفاعلة.

شغلنا ما نسميه التوفيق عن تكوين قوة متوترة حقيقية. قل أن نذكر حاجتنا إلى التوتر الحى النافذ والمفارقة والتناقض والتعدد الدلالى والفكاهة أيضًا. فى إطار توسيع رقعة التفاعلات وإخصابها وزيادة تعقيدها خرج البحث من أعمال مستقلة إلى نصوص متداخلة.

فى أبسط حالات المنظور الفردى يمكن أن نرى بعض التوتر الدلالى لكننا لا نألفه ولا نتعلمه. المهم الآن هو التوتر وإثراء فكرة القوى المتعارضة التى نخافها أحيانًا. المهم هو النزاع الكامن فى الكينونة. هنا نتذكر المفهوم الحديث لكلمة الاستعارة.

فى تراثنا العربى قل أن نربط بين البلاغ والتوتر. وقعنا فريسة البلوغ والانتهاء، وتمام مطابقة الكلام لبعض الاحتياجات، والتعبير عن فكرة واحدة بأساليب كثيرة. كان التوتر غريبًا على ثقافتنا فى بعض المواقف على الأقل. المعرفة توتر. الحداثة الحقة توتر، لكن معظم الفلسفة التى نروج لها لا ترتاح إلى هذا التوتر بطريقة واضحة. خفنا من الفرَق والاصطدام وما إلى ذلك

وتمسكنا كثيرًا بفكرة التمثيل، خفنا من الكثافة والتوتر ونوع من السرية وحمل بعض الأقنعة وبعض التردد.

الثقافة إستراتيجيات ضمنية ترفض ما لا يشجع التفاوض والتوتر أو التفاعل. التفاعل حركة تحت السطح، حركة إشارات عابرة وخفية. من ثم لا نعول على الادعاءات الحادة. التلميح إذن توتر لا يضعنا فى الواجهة. لنقل إن التوتر ليس هو ذاك الصعود النقى المتطهر الذى كنا يومًا نثق به، الآن نرفض النظام الشديد التجانس، وننظر فى اللاتوازن، وتوتر القوى الكامنة واختلافاتها، والومضات التى تجعلنا نتأمل فيما بقى فى الظل.

يؤكد ديلوز الصياغات المتوترة التى تستعصى على التبلُّر الذى نشيد به دائما فى ثقافتنا الحديثة، ويؤكد التشظّى الذى يصاحب الفكر المعاصر من جراء الغلو فى البحث عن التوتر، بل يؤكد ديلوز أن الفكر الفلسفى الكلاسيكى ليس صافيًا من التوتر، وليس شفافًا. التوتر لا يغيب عن ديلوز فى حديثه عن الوعى وأشكاله وتجلياته المتداخلة، وحديثه عن تلاقح النصوص المعرفية المختلفة. خاصية هذا التلاقح هى التوتر. انتقل السؤال عن الحقيقى إلى السؤال عن الرغبة فى الحقيقة. كان هذا نفسه هو السؤال عن التوتر.

ديلوز يبحث عن التوتر الذى يصاحب التأمل فى عوائق يصعب اختراقها. لقد حدث تطور هائل فى أساليب التفكير والتنظير والكتابة وفق منظورات استعارية تنشد العمق والمغايرة والمقاومة. الفكر المعاصر عند ديلوز ليس هو الإفصاح. الفكر المعاصر أقرب إلى التأرجح بين التجوال والإقامة، بين حضور المبدع وغياب التواصل.

رولان بارت نفسه معنى بالتوتر الذى يقال له لعب وكلمة حرة طليقة، لكن كلمة التوتر يمكن أن تأوّل تأويلات سياسية. إن عمليات القتل واغتيال الشعوب يمكن أن تسمى فحسب باسم التوتر. صناعة التوتر تتجاوز التأملات. من الخطأ أن نفصل الفكرى عن السياسى. لقد تحول بحث ما كنا نسميه المجاورة والمجاز المرسل إلى بحث فى التوتر.

المهم أن الثقافة الحديثة نازعت بقوة فكرة التشابه. لقد نازع المجاز المرسل قوة الاستعارة المتعلقة بالتشابه. القوة السميوطيقية هى نفسها القوة المتوترة ذات الطابع الاختلافى الذى لا يخلو من عنف الخطط الأساسية لإنتاج المعنى الآن خطط تفاعلية توترية، أصبح النقد الجديد مرة أخرى سيدًا، لكن مفهوم المدلول الحرفى ما يزال سيدًا علينا فى تفكيرنا العربى.

أنا أقرب إلى اعتبار مجهودات الدكتور زكى نجيب محمود إطارًا تفاعليًّا متوترًا. لكن الذين يعارضونه يتمسكون بوحدة الجهة، ويدعون أن ما عدا هذه الوحدة يعتبر – بسهولة – انشطارًا أو انفصالاً.

المسألة أننا لا نطيق فى أعماقنا دائمًا الحياة المعاصرة والثقافة المعاصرة، نريد أن نسلك طريقًا مستقيمًا. لا نطيق التعارض، ولا نطيق أن نرى اختلافًا كثيرًا بين ثقافتنا القديمة والثقافة الحديثة، ولا نقبل فى قرارتنا فكرة التفاعل والتوتر على خلاف الدكتور زكى نجيب محمود.

جاهد الباحث المخلص ليتجنب مسألة إما وإما. وجاهد ليرسى فى عقولنا فكرة الاختلاف. جاهد فى تعديل المسافات والاحتفاظ بحرية القرب والبعد، وحرية التوتر، لقد أدرك أننا نتمتع بنظرة ساكنة ثابتة، وأننا مثقلون ندافع فى الوقت نفسه عن أثقالنا خوفًا من التفاعل والتوتر.

النظرة الأدبية الآن منفصلة عن النظرة التفاعلية، والجو الثقافى والاجتماعى يسيطر عليه التصنع والمسافات بين ما نقول وما نعتقد. الكلمات غبار، والعناية بالصقل والتفاعل تتوارى، وتراجع الذات وتراجع المجتمع يغلب على كثير من نتاج الأدب، والقسوة السياسية والفكرية بادية، نحن نعيش لحظات مع بعض الأفكار، ونعيش غالبًا بمعزل عنها، نكتب ضد الظلم ونعيش كثيرًا مع الظلم، أمر التفاعلات غير مستقر.

نحن بحاجة إلى أن ندرس ما نقوم به: إننا نقوم بنقل الفكرة من وسطها المتداول ونسبها إلى نظام آخر ونحقق بذلك أهدافًا متنوعة ومتضاربة. نحن بحاجة إلى أن نلتفت إلى الإشكالات التى يولدها تفاعل المواقف. التراث العربى يقبل إعادة النظر إذا بعدنا عن النظرة المألوفة والتجاورات الساكنة وإيهام الواقع والوصف والإلحاق.

لقد انتقدت أساليب التفكير والحياة نقدًا غير مباشر. لكننا نحول الكلمات والسياقات والمواقف إلى تحسينات. صنعت بنا القراءة المستريحة ما صنعت. ضيعت التنبه إلى المشكلات. لم نألف – حتى الآن – تكوين مستويات متعارضة، مستويات واضحة وأخرى أقل وضوحًا وأكثر خطرًا. نحن، بعبارة أخرى، نذلل الكلمات لا نبحث عن صعوبات كامنة فيها. قلَّ أن نجرب حربًا داخلية فى سياق يبدو موحدًا.

إن تفاعلات كثيرة تنتظر منا جهدًا خلاقًا. لقد ورثت الثقافة العربية بعض الإشكالات، أخذت تنميها أو تغير صورتها أو تهذبها، لكنها بقيت، بوجوه متعددة، هذه الاقتراحات تبدو غريبة فى ظل قراءة ساكنة هادئة مألوفة. ضاعت منا أسئلة كثيرة فى ظل هذه القراءة. ضاع كابوس تصعب فيه حقيقة

منضبطة أو وجه مستقيم. طالما عزونا إلى النصوص مثل هذا الانضباط والصفاء الخالى من الشوائب. ضاع منا روع كثير. لم نحول الساذج إلى معقد، ولم نحول الظاهر إلى مضمر، ولم نحول التقريرى إلى ريب وسؤال. ظلت الثقافة العربية تفهم فى أكثر الأحيان فى نطاق الهدوء والمواضعة والتوافق أو الخروج السافر. فاتنا التأويل وتفاعلات الكلمات.

الثقافة العربية أغمض وأكثر تعقيدًا مما نتصور.

لقد سرنا شوطًا طويلاً مع البلوغ والبيان والإفصاح، ولم نستطع تتبع غرائب التفاعلات. خطر لنا كثيرًا أن الكلمات الأساسية ذلول لا مضطربة هائجة. إن ضربًا من الجنون العظيم قد يخطر لقراء لا تخدعهم الملاسة والاستواء والانسياب والسكينة. إن العربى الذى قهر العالم المتحضر لم يغرق فى نشوة كبرى أو اطمئنان واضح. ظل يحفظ فى عقله نبرة جنون انفصالى يعتز بها ويتشكك فيها. لكن القراءة الذابلة الراضية لا تتمكن من إدراك أزمة التفاعلات.

ظللنا نجرد اللغة من قوة مجنونة ونحيلها إلى تحسينات تذهب وتحسينات تجىء. ربما كان هنا مجاز كبير يحتاج إلى طريق غير الطريق عسى أن نكون أكثر بصرًا بأنفسنا. ربما تكون أزمتنا أزمة تفاعلات تخفى علينا. إن الحضارة والترف والزينة ومباهج المدينة الغامرة أو الزاخرة لا تخلو من نبرة خداع ووطأة ثقيلة ومناوشة وهروب من النفس. يخيل إلىَّ أحيانًا أن أكثر الذى نقول ليس من قبيل الهم والإشكال. السطوح تشغلنا عن الأعماق، والخرائط التوضيحية أهم لدينا من الاضطراب الخافى والمجاز الكبير المجنون.

الآن نعيش على ثقافة قد يكون القارئ أكثر علمًا بها منى. لكننا – فيما أتصور، سعداء بلغة الثقوب لا لغة التفاعل، والإثراء والإعلاء والتواصل. نحن نؤلف استعارات من خلف استعارات، ولا نسبح دائمًا فى سياقات السببية والالتزام. لا إسناد حقيقى يدوم. كل شىء مجازى. كل شىء تفاعل. ليس ثَمَّ فكر شفاف ناصع كثير. أصبحنا نعتز بالثقوب. نحن الآن أبناء تفاعلات ثانية يقال لها الذنوب أحيانًا. الثقب لا الغطاء هو الذى يحركنا. سقط مبدأ الواقع فى الأدب المعاصر، وسقطت فكرة القضية الإيجابية، تكفينا الثقوب التى أحدثناها فى التفاعلات. من خلال الثقوب نشأت فكرة الأنوثة الجديدة لتزيدنا سخرية بفكرة التفاعلات. أصبحت الثقوب أهم. تراجعت من الأدب المعاصر تفاعلات الهم العام، ربما يجدر بنا أن نعمل للحياة. لكن السأم غلاب، والسرعة لا تتيح التفاعل، التفاعل هو النشاط الاجتماعى الذى نتحدث عنه دون أن نمارسه.

الآن لا يؤمن بعض الباحثين بالشفافية والتمييز بين الممارسات المادية وأنساق الخطاب. يؤمنون بالفاشية أو التحكم وتفريق المواقف. قد يقال إن التفاعلات بلغت أقصى حدتها حتى أصبحنا لا نعرف جوهرًا. يقال فى بعض الأوقات إن التفاعلات بعثرة متكاثفة لا تبقى على قوة اجتماعية. التفاعلية الآن فيما يزعم بعض المغالين قضت على الغائية والمراجع الواقعية والحرية. التفاعلية هنا تبادلات مستمرة تعفى على القيمة الاستعمالية. التفاعلية هى السوق التى تشكل ستارًا خطيرًا للمجتمع الوظيفى، التفاعلية الآن ليست بشرية. لقد تحولنا إلى مجموعة أرقام على الشاشة الإلكترونية.

منذ بعض الوقت سخر البحث العلمى فى بعض مظاهره من التفاعل. غلب التضاد لا التفاعل على البنائية. أصبحت العناية مصروفة هنا إلى تشابه الأجزاء بعضها مع بعض، واختلاف بعضها عن بعض. هنا نلاحظ العملية

الفكرية مختصرة فى عدد من القطع الأساسية أو التناقضات الثنائية. ثم جاءت التفكيكية لتمضى شوطًا آخر من العبث بالتفاعلية والعناية بالتأجيل والنكوص والعدمية. مع ذلك يرى بعض الباحثين فى التفكيك قوة مرجوة.

أكبر الظن أن التفاعل بدأ يقسو علينا، أخذ التحكم التفاعلى يسفر عن نفسه، وأخذ التكميل والاقتداء يستخزيان. زالت هيبة النماذج الأولية، وكشفت المراوغة عن نفسها، وأصبح استعمال هذه الكلمة أكثر انتشارًا. المراوغة ساعدت على السخرية من التقسيمات المشهورة مثل الماهية والمظهر، العقلى واللاعقلى، الحق والزيف، وساعدت على التقليل من شأن فكرة الواقع، وساعدت على تشريع الكراهة. استحالت التفاعلية إلى الفوضوية التى تمارس حقها فى التشيع للمثير أو النافع.

لا غرابة إذا بدت الاستعارة العظيمة أو الرمز العظيم مثيرًا للسخرية فى بعض الأوساط. الإيمان بالتفاعلات يضمحل أحيانًا، والاعتراف يتزايد بالمحاكاة والتكرار والاختلافات، فى ظل جو قاس يغيب أمر المجموع الثقافى المتفاعل. وينتشر الكلام عن معارك متصلة بين الرجال والنساء، بين أتباع دين وأتباع دين آخر، تراجع التفاعل أمام لهث الدوال، أصبح لهث الدوال بديلاً من الانخراط فى الحياة الاجتماعية، ونقاط الارتكاز الاجتماعى، والتوافقات الكبرى، والصلابة والتماسك. منذ وقت طويل أهمل التجانس والتلاؤم والتشابه والعالم الموحد المترابط، وشجعت ظروف غير قليلة الهزة والفجوة والتخلل والارتباك، هذه دنيا انتفاضة وعنف لا دنيا تفاعل. أصبح فك الارتباط بديلاً من إقامة الارتباط. تنكر الجو بعد الحداثى لما كان يسمى باسم التفاعلات التى تتم فى إطار افتراض لعالم من الحدود والقيود.

فـى عالمنـا العربـى أمـواج مـن التفـاعلات تحتـاج إلـى دراسـة مـستقلة تكشف مـا يخالطهـا من تـوترات. ربمـا كانـت العلاقـة بين الفرد والمجتمـع لا تتـضح مـن خـلال العبـارات والتـصريحات اتـضاحها مـن خـلال مجـازات وكنايات. هناك اشتباكات غير قليلة بين ما كان أبو تمام يسميه المطر وما كان يسميه الصحو. هنـاك توجهات متـضاربة، بل هنـاك مـا يذكرنا بالبديع القديم، لكننا نتصور البديع مرحلة تاريخيـة انقضت من وقت بعيد. فـى البديع تفاعل ينهك الأوضـاع الاجتماعيـة، ولا يعود عليهـا بالعافيـة. المسألة أننـا حتـى الآن نكتفى بعلاقات التشابه، وعلاقـات التـضاد ولا نكـاد نلاحظ التفاعل بين هذين الصنفين فضلا عن صنوف أخرى.

فـى الثقافـة المعاصـرة مـا يـشبه الخلـط القـديم بـين الجنـاس والطبـاق والتفلسف وعنف التقلبات. الثقافة المعاصرة لا تكاد تلتفت بقوة إلى فكرة النمـو التفـاعلى السلس. الثقافـة المعاصـرة مولعـة بكشف مـا يـسمونه القسر الخفـى، الثقافة المعاصـرة فقدت الإحساس بـالتلاؤم، وأخذت تتفنن فـى كشف الوثبات والمفارقات.

القوة الفكرية المعاصـرة ليست قوة التفاعل بين العـالم المـادى والعـالم الروحى، وليست علـى الإجمـال قـوة الجاذبيـة، أهم مـا يدور الحديث فيـه الآن علاقـات التبـادل وعلاقـات الانـشقاق بـين الفـرد ونفـسه فـضلا عـن الانـشقاق الغريب بين الفرد والمجتمع. أعطيت المفارقة دفعة لا تخلو من إسراف.

بالأمس كانت العقلانية إطار التفاعلات. اليوم نعيش تفاعلات ثانية فى إطار يذكرنا بالتخييل القديم الذى يسمى اليوم باسم العلامات الحرة والشفرات. نمـت أبحـاث العلامـات نمـوًا بـاهرًا فـى ظـل الميـول المتزايـدة نحـو صـوغ

التفاعلات فى إطار السيطرة. والسيطرة الآن أو العلامات تدور حول حذف الاعتماد الواضح على فكرة "أصل" العلة، ومرجع الصواب وفكرة البلوغ الأمين، وفكرة الدليل المتقن. هناك فى الثقافة المعاصرة هوس واضح بنفى فكرة الأصل والدليل، واعتبارها جمودًا واحتكارًا ينبغى الخلاص منه برعاية الخصومة والتقنية والمجاز. هنا أصبحت التفاعلات والمجازات قاسية.

لقد اتهم الفلاسفة السابقون والمناطقة - اللغويين الذين يهتمون بالمجاز. كان الفلاسفة من هذه الناحية أقل تقديرًا لصعوبات التفاعل. ربما فهم الفلاسفة ما يسمى توظيف الأفكار فهمًا غريبًا وحيد الجانب. هناك ملاحظات تدور حول اختلافنا فى تقدير نقطة الأصل وتقدير فكرة الماضى وإلحاق الماضى بالحضارة والثقافة المعاصرة والحديثة.

المهم أن المجازية أصبحت علامة نهاية التنوير ونهاية الحداثة والعقّلانية. كانت المجازية هى فرط التنبه إلى التفاعلات التى يصعب أن تعيش فى إطار سابق.

نهاية التاريخ، بعد الحداثة، الكناية والمجاز الأعظم... كلمات بعضها من بعض. هذا زمن إطلاق التفاعلات التى تُسمَّى التيه. نحن نتحرك الآن فى غابة من التفاعلات أو المجازات ونسمى الأشياء بغير أسمائها فى التعاملات الحساسة. كل شيء يوحى بأن الثقافة المعاصرة خاصة أكثر اعتمادًا على المجازية من أى وقت مضى. كان النقد العربى القديم، على العكس، كثير التوجس من المجازية الخلاقة، كان حريصًا على أن يقيد أوابدها، وأن يردها إلى العرف والقانون الأخلاقى والدعم الاجتماعى المحافظ. بعبارة أخرى كان ينظر إلى التفاعلات المعقدة نظرة حذرة. كانت التفاعلات تعدل أحيانًا فكرة

المغامرة غير المحسوبة. كانت الأعماق تفاعلات، ومن ثم كان الالتجاء إليها زللا من حيث المبدأ.

كانت فكرة الخبر تنافس فى بعض الظروف ما نسميه الفكرة. كانت الخبرية أجل، وكانت الفكرة خادمة لها. كل هذا كان خوفًا من المضى بحثًا عن التفاعلات. كانت التفاعلات قرينة الأهواء والكبر والعتو والفساد، والضغينة وركوب المخاطر. كانت فكرة الطريق المستقيم قوام البحث، وكانت قلة من الباحثين تنحو نحوًا آخر. كان الجاحظ مشهورًا فى هذا الباب، لكن معظم البحث كان أقرب إلى الإلحاق واستنباط الأوضاع الجديدة من أوضاع سابقة. كان الخصوص والعموم يتساندان، وكانت الجدة تعانق القدم من بعض الوجوه. كانت حركة الأفكار المعتبرة حركة محسوبة، كانت المحافظة تنهض لمقاومة الخروج والشعوبية. وكانت الأفكار منظورًا إليها فى ضوء إما وإما. هكذا كان المسرح حذرًا إلى حد غير قريب، كان لا يثق فى إطلاق التفاعلات.

فى العصر الحديث نشب خلاف آخر حول مدى الاعتراف بالتفاعلات. كان بعض الباحثين يعولون على اللحاق والقياس، وكان بعض الباحثين يعولون على الخروج الطائش أو السافر، وكانت قلة تتسع مع الأيام تنادى بضرورة ترك اللحاق والخروج والدخول فى عالم التفاعلات. كان الحفاظ على الشخصية يعنى هنا الإيمان بالتفاعلات حتى ننجو من جاذبية التعامل مع قشرة خارجية تختلف عن الدوافع الباطنية. كان أمر التفاعل يناهض بعض مفهومات التحديث. كان موضوع التفاعل – مع ذلك – غامضًا إلى حد ما وسط التنافر الشائع بين هؤلاء المحافظين وهؤلاء المعاكسين لهم.

كانت قضية التفاعل متميزة من الاختصار الذى يشوب نظرة المحافظين وبعض المجددين. كان التوسع الاعتباطى فى فهم الكلمات يؤدى إلى تعطيل قضية التفاعلات والتعصب والتناحر. بعبارة أخرى كان إخراج كل شىء من نص معين إخلالاً بمبدأ الحدود والتاريخ. كان إهمال تطور الكلمات الأساسية نوعًا من طمس معالم هذا التاريخ. لقد تتبعنا الكلمات غالبًا دون رعاية للجدل والتعارض والمصالحة وأنماط التفاعلات.

إننا ننسى ملاحظات بسيطة جدًّا، أن الأفكار تتساوق وتتزاحم، يسبق بعضها بعضًا، ويركل بعضها بعضًا، ويستولى بعضها على بعض، يحيى بعضها بعضًا، وتتبادل معًا بعض النشاط، وينتقم بعضها من بعض، ويقتص بعضها من بعض، بعض الأفكار تتوارى من شدة الزحام والتنافس ثم تعود فتظهر.

هناك اعتبارات كثيرة نعرفها ولا نفيد منها يغلب علينا أن نتعامل مع أفكار موفورة الحظ من الحياة، أو أفكار موفورة الحظ من الخمول. هذا تبسيط نترفع عنه فى حياتنا العملية. يغلب علينا أن ننظر إلى عمل الأفكار معًا نظرة بسيطة لا نظرة معقدة مركبة. الأفكار تعمل معًا فى النور، وتعمل معًا فى الظلام. النور والظلام درجات، والنور والظلام يتداخلان ويتفاعلان.

الأنساق متحركة فاعلة، لا حقائق سرمدية ولا قانون مفرد. والمعول على رفض الألفة الجامدة والاستجابة المعتادة، المعول على الفهم الدينامى والتقليل من شأن الأيديولوجيا المسيطرة، والاعتماد على مبدأ الحوار الذى يبعد عن السلطوى الجامد الجهم. التفاعلية على هذا هى التحرر على نحو يذكرنا بمحاورات سقراط. فى الحالات المثالية من الحوار الشفهى ينظر إلى كشف

الحقيقة على أنه إماطة اللثام من خلال تبادل الآراء، فلا تصنف الأفكار من خلال تراتب هرمى صارم. من الممكن أن ينزل هذا التراتب عن وقاره، وأن تتداخل أصوات متعددة، وأن تقاوم الهيمنة الشمولية.

لقد تمثلت صعوبات التفاعل لمؤلفينا أكثر من مرة. لكن معظم القراءة السابقة عندنا لا يزال يعلق بجانب واحد. من ثم لا نتعمق الحوار بين المستويات، بل نقع بين وقت وآخر فى إيهام الدلالة الحرفية، ونتناسى توتر العلاقات والنزاع بين الوعى واللاوعى، النزاع بين الحقيقة والحلم، بين الواقع وتجاوز الواقع، لا شيء أخطر من المفاهيم الثابتة، ولا شيء يمكن أن يحارب هذه الاستاطيقية أكثر مما يفعل التنافس بين المستويات. لكن الجانب الواحد أو الحرفى الموروث ينفذ فى عقولنا حتى الآن.

التنافس والتفاعل بعامة هو الصيغة المأمونة: التنافس بين اللغوى وغير اللغوى، التنافس بين الواقعة والمعنى، بين البنية والخطاب، التنافس بين الرمز والواقعة الجزئية، بين الصيرورة والانتهاء، بين الكلى والجزئى. أما اللزوم القديم فكان أقرب إلى سلطة الفرد والخوف من الحرية.

كانت الحرية ضيقة فى الثقافة القديمة. كل شيء سبق تجهيزه، يغلب المنطق الصورى، والقسمة الثنائية، والتقابل بين الاطراد والشذوذ، والاعتماد على سذاجة المحبة والكراهة، فضلا عن الاعتماد على عالم من التناسق القوى. الآن يمضى البحث نحو عدم التناسق والطابع المتضارب الذى صحب يقظتنا إلى قضية التفاعلات.

التفاعل قضية غريب على التراث القديم الذى ينكر فكرة الخلق الإنسانى، فالنشاط اللغوى مثل الكون وجود مقرر سلفًا. وكل ما يتاح هنا

ضرب من نشاط التمثيل والتشبيه على مبعدة من القوة التفاعلية الباطنة ـ هذه القوة لا تساير الفكر الوسيط المشغول عن الشد والجذب.

غريب على العقل العربى القديم توكيد التفاعلات، الشارح القديم مقيد بنوع من الانفصال الذى يؤكد فكرة العناصر المعهودة وتأليفها بطرق متنوعة. لكن العناصر هى هى لا تتغير بطريقة نشيطة، وإنما تعمل بطريقة آلية، الكلمات مستقلة، وطرق التنظيم معروفة، والسياق ثابت، كل شيء له مكان وحرمة، والدنيا اليوم هى الدنيا بالأمس إلا أن تنحرف ويصيبها الهوى. نحن فى معاهد التعليم لا نتعلم الأفكار ولا نتعلم الكلمات فى إطار التفاعلات. إننا نتعلمها بطريقة مواد البناء التى جهزت لترصف. إننا فى هذه الحال لا نتعلم الحياة أو الإبداع أو الحرية المتفاعلة.

كثيرًا ما نغض النظر عن التفاعلات، ونحول البحث إلى قبضة واحدة خالية إلى حد كبير من روابط معقدة، وأزمة الحرية. لقد عز علينا تحويل المسائل الأسلوبية نفسها إلى تفاعلات أقوى من التجاورات السطحية. المهم أن العادات الدراسية انفصالية. الأسلوبية نظام هش لا يحسن تصور التفاعلات غالبًا.

لقد اعتبرت الثقافة الغربية نمطًا من تفهمنا لفكرة الأسلوب، اعتبرت نتاجًا متناقضًا يتكون من علوم ومعارف متقدمة، ونسيج أخلاقى مريب أو مرفوض. هكذا ننظر إلى الغرب بمثل نظرتنا إلى التطلية. الثقافة الغربية، فيما يقال، طور طرأ على الثقافة العربية والمجد الشرقى. هذه هى نظرية المجاز فى البلاغة العربية. كان رفاعة الطهطاوى ينظر إلى الثقافة الغربية فى ضوء المجاز الساحر يفتنك. الدنيا الحديثة عند رفاعة مجاز فيه ما يشبه السجع أو

الجناس أو الاختلاط والتخييل، واستخدام العقلى العملى التجريبى استخدامًا محيرًا. لم يستطع رفاعة الولاء التام للثقافة العلمية العملية.

لقد نبه، بطرق غير مباشرة، إلى أن فكرة الأصل عندنا ليست من قبيل التجربة العلمية التى تتفتح كل يوم على جديد ينقض التمسك بنقطة سابقة. زرع رفاعة، متأثرًا بالبلاغة العربية، التوجس حين أخذ بفكرة الأصل الشرقى والعدول الغربى. لم نستطع التسليم القلبى العميق بالتجربة الحرة المتغيرة، لقد نظر رفاعة إلى الغرب فى ضوء الانحراف المشتبه، والفكر البلاغى الذى يهتم بالصورة العارية والصورة المنمقة. لقد تأثر رفاعة فى معالجته لباريس وثقافتها بما يشبه نظرية المجاز فى البلاغة واعتبار الغيبى الإيمانى نقطة الأصل، لم يستطع رفاعة تمثل قضية التفاعلات.

كانت فكرة الثقافة والإصلاح أحيانًا ذات حظ من اللعب المجازى. المتأمل فى نهضة محمد على مثلاً لا يملك التخلص من غرائب المجاز التى تكون قشرة سطحية مفيدة تتميز من التفاعلات الاجتماعية العميقة. كون محمد على صفوة أو رداءً أو مجازًا. ترك الفلاحين لقناعتهم وإيمانهم وقدريتهم وطاعتهم، وأنشأ طبقة أخرى طامعة تستعين بالانتساب إلى المدينة الحديثة على تحقيق ثروات طائلة. هذه نظرية المجاز العربى التى تهمل رعاية التفاعلات العميقة. كان رفاعة يدعو لباريس ويملك فيما يقال ألفًا وستمائة فدان.

كان مفهوم التقدم خاليًا من الأرق والقلق. عند رفاعة لأنه مغلول من حيث لا يدرى بمفهوم قديم للمجاز يتجنب الأرق حول مفهوم الأصل. إن التطور الاجتماعى والسياسى والثقافى غلّه سوء فهم البلاغة والمجاز. هل

نستخدم منظورًا تراكميًّا طلائيًّا أم نأخذ بمنظار تفاعلى يحفظ كرامة الحركة ولا يغلّه مفهوم الأصل.

كان رفاعة وغيره من الباحثين يرون التقدم عملية أشبه بالإضافة الخارجية. بعبارة أخرى كان الإلحاق والتطلية عجزًا اجتماعيًّا ونفسيًّا لا يتطلع إلى تفاعل اجتماعى تطلعًا واضحًا. من هنا صح أن نقول إن سوء فهم مصطلح الكلمة والمجاز يرادف سوء تفهم المجتمع ومتاعب التقدم، متاعب الحركة والقلق والتوق. هذا منظور آخر غير المنظور الساكن الذى أخذ به رفاعة الطهطاوى وأخذت به البلاغة الساكنة المنمقة.

من الجائز أن نظن أن هناك علاقة وثيقة بين تفهمنا للعلاقات بين الكلمات من ناحية والسلوك الاجتماعى والسياسى من جهة ثانية. التطور التفاعلى الدينامى وتغير العقل الكيفى همنا، لكن قضية المجاز العربية ذات مغزى أوسع مما يتبادر إلينا، مغزى يتصل أحيانا بإدخال العلم الحديث فى إطار مثالية غيبية. إن أنظمة التفاعلات تختلف باختلاف البيئات، أكثر الأنظمة خطرًا تستهين بصعوبة أمر التصالح بين المتعارضات أو تخفى عمدًا هذه التعارضات.

الفصل الثامن

التفاعلات

التفاعلات نظام يتجاوز فى أهم تصوراته فكرة الهيمنة والتبعية وفكرة الانعكاسات والأصداء، وربما يلغى فكرة الاستقلال النسبى. من الواضح أن التفاعلات نمط من التغيير والتحويل يمكن أن يتشكل فى صور مختلفة يجمع بينها الرغبة فى عدم عزل النسق وتجنب المنهج الساكن وإفساح المجال للاختلافات دون إذابتها. هذه الاختلافات التى وضع لها سوسير مصطلح الكلام فى مقابل اللغة.

التفاعلات تسمى بأسماء مختلفة منها المجاز والاستعارة ومنها ما يقال له التلاعب الحر، ونظرية عدم استنفاد المعنى. الجامع الواضح بين هذه التوجهات تشجيع الديناميية وعدم التوقف، وتحقيق الرغبات، وفتح الأبواب الموصدة.

لقد تغيرت الدنيا وأصبحت الثقافة المعاصرة لا تتحدث كثيرًا عن امرئ يحيا حياة سائر الكائنات. الآن لا نتحدث عن حياة المرء حياة غيره لأننا لا نثق كثيرًا بفكرة المحبة واعتبارها منبت الاستعارة. إننا لا نتأمل الآن من أجل أن نستوفى المحبة. إن عاطفة المحبة ذوت. ذوى تفاعل المحبة، وذوى الطابع الاجتماعى، وذوت فكرة الوحدة العميقة التى تربط بين الأخلاق

والمجتمع والفن والدين والحياة. إننا الآن لا نبحث عن المحبة. التفاعل الآن ليس قرين البحث عن الوحدة والمحبة. هذا زمن مضى. مضى إسباغ المجتمع الإنسانى على موجودات الطبيعة.

مضت فلسفة تحفل بتصور غنى الحياة من خلال التفاعل. مضى جوهر العناية بفكرة الاجتماع وتوسيع الحياة الفردية بنهوضها إلى أفق الحياة الكونية الشاملة. كنا نعتز بالحديث عن ربط الفرد بالكل، وربط اللحظة بالديمومة، واتساع الشعور باجتماعية الحياة، واستعادة الحياة توازنها، واستئناف الانسجام الداخلى بين المشاركين فيها. قل أن نؤكد الحياة والاجتماع والمحبة الآن من وراء التفاعل. كان التفاعل فيما مضى يعنى أن الوجود جسد حى، إذا جُرح عضو منه كأنما نجرح أنفسنا. كان الوجود نسيجًا مرهفًا إذا اهتز منه جانب اهتزت له سائر الأجزاء. هذه الفلسفة المجازية الرومانسية تهاوت.

ماذا نقول اليوم؟ نقول إن الدال منفصل عن المدلول. ونقول إن الدوال تلهث، ونقول إن اللعب حر لا يتقيد بعاطفة أخلاقية أو حقيقة عميقة. للتفاعل فى هذا اليوم شأن ثان. لنذكر بعض الفروق بين محبة الأمس، وشحناء اليوم، بين إصغاء الأمس وانتهاك اليوم. اليوم لا نقول كثيرًا. إننا ننفذ إلى باطن الوجود، ولا نعوّل على معرفة تتغلغل فى بواطن الأشياء. اليوم لا نعوّل على وحدة حيوية تربط بين أجزاء الوجود، اليوم ننظر نظرة فيها احتراس وتحرز، ولا ننظر كثيرًا نظرة صداقة وتعاطف. اليوم نبغى من التفاعل كسب أدوات الصراع والسيطرة والإخضاع. اليوم نعوّل على العلامات. قل أن نتحدث اليوم عن الصداقة والمشاركة النقية.

لقد أسقطنا كلمة الحقيقة وجملتها ومجموعها، ورحنا نفكك الأجزاء، ونعترف بالتنميق ونسعى إليه. اليوم قل أن نسعى إلى توافق باطنى. اليوم نضرب هذا بهذا. وننظر باحتراس وتعجب إلى الحديث عن تفاعلات تغذو الحاجة الملحة إلى علاقات الدفء والمحبة. الفقه المعاصر نفسه يتنكر لهذا كله، ولا يتخيل أن محبة ما قوام العلاقة بين الأشياء، ولا يعترف بتيار عميق متأصل نغرف منه، ولا يعترف – لذلك – بفاعلية الذاكرة فى إرجاع العناصر الإنسانية بعضها إلى بعض فى امتداد الزمن.

تكفينا اليوم تفاعلات السطح أو إحالة التفاعلات إلى شذرات. اليوم يستنكر كثير من الباحثين الإلحاح على فكرة التفاعلات، والإلحاح على فكرة الرمز، فما هو شخصى أولى من الكونى العام أو الروح المشتركة. المهم فى التيار المجازى المعاصر الجانب المجتزأ أو الألوان الميكانيكية من النشاط اليومى والغالب. بطلت جاذبية المعاناة الروحية فى سبيل الوقتى العابر. الدنيا الآن مجنونة فيما يقول بعض الباحثين. من خلال الموقف ومن التفاعل يبدو الكثير.

الأغلب على عقولنا هو المقارنة أو التجاور الساكن لا الأفكار التى تنشط معًا، وتنتج معنى من خلال هذا النشاط الذى يمكن وصفه بعبارة من قبيل النيابة الفعالة التى تغير فهم القديم والجديد من خلال عملهما المشترك. التفاعل مرونة علمية كبيرة لا علاقة لها بالفلسفة الرومانسية نعيد بواسطتها اختيار الأفكار ونرفع بعضها على السطح، ونبقى أفكارًا أخرى غير قليلة فى الباب الخلفى. التفاعل ينظم تصوراتنا، وينظم الدلالات الضمنية التى توجه تصورنا. لنقل إننا نختار بعض الأفكار ونهمل أخرى، وكأنما التفاعل يقوم بمهمة المرشح، لا يقف عند حد انتخاب بعض الأفكار، وإنما يقدم مظاهر

وأفكارًا لا يمكن رؤيتها بسهولة. التفاعل يذكرنا بالتلسكوب، نستطيع بواسطته أن نرى أفكارًا عميقة أو بعيدة.

التفاعل بعبارة ثانية يساعدنا على أن نغير اتجاهاتنا أو مواقفنا. نحن نستبعد بعض الأفكار ونضع بعضها في ضوء جديد، أما المقارنة فشيء آخر يعني أن نظام الدلالات السابق ما يزال باقيا. التفاعل يغطي على بعض المفهومات السابقة ويُنظّم ويُلوّن إدراكنا. التفاعل يعني أن الأفكار يدخلها تعديل، وكثيرًا ما تصبح أكثر تعقيدًا، وكثيرًا ما تنتج عن هذا التعقيد أسئلة دقيقة. التفاعل صيغة مرنة تحدث صراعًا غير منظور، وتفجر عالمًا متفقًا عليه، وتعيد التفهم وتنظيم الإدراك بواسطة عملية اختيار وتوكيد وتعطيل وتغطية وتنظيم لقسمات من نظم الأفكار التي نتعامل معها.

التفاعل يعني بوضوح، تغييرًا في معاني الكلمات. التفاعل يبعث أفكارًا من مرقدها، وربما لا يجعلها صارخة. التفاعل إعادة تكوين مفاهيم كنا نظنها بسيطة أو واضحة. التفاعل غير الإبدال والمقارنة، التفاعل ينبه إلى قوة كامنة غامضة ومزيد من الشعور بالحاجة إلى الفهم، فالأفكار التي نتخيل أنها مطرودة ربما يعاد تنظيمها وتركيبها من جديد. التفاعل يعيد تشكيل الأفكار السابقة. لقد تجنب المعاصرون الفلسفة السابقة القائمة على حياة المرء حياة سائر الكائنات.

الأغلب أن نتعامل مع الأفكار بطريقة النظم، وهي طريقة وهمية سطحية لا تفيد بل تضر، والأغلب أن نتعامل مع فكرة أو كلمة تسيطر على غيرها من الكلمات سيطرة قوية. هنا تبرز ثقتنا الغريبة في السلطة التي يخضع لها كل شيء. نحن نتحدث عن نظام الأفكار دون أن يخطر لنا أن

المقصود هو تفاعل الأفكار. نظام الأفكار عندنا يتلخص فيما يشبه النصر الكامل أو الهزيمة السافرة. نحن نتعامل مع المناسبة والمغايرة دون أن يخطر لنا أمر التفاعل بطريقة واضحة. نحن نتعامل مع تحقق كامل وأمر واحد وشيء خارجي وما يشبه الاستبداد، نحن نحول الأفكار تحويلاً يخدم السيطرة المفردة لا التفاعلات الكامنة.

لدينا ملاحظات سابقة عن الأساليب التى تبنى على جمل متفردة متناثرة لا تتضام ولا تتفاعل. لكننا نهملها. الأساليب عندنا لا تفهم فى ظل موقفنا من التفاعلات. الغالب علينا فى تفهم الأفكار هو نظام المسند والمسند إليه. هذا النظام الذى يعول على الربط الخارجى دون ملاحظة تيارات داخلية تفاعلية. نحن نستعمل عبارة الصياغة ونتجاهل أمر التفاعلات، نحن نتعلق بوحدات بسيطة وتركيب ساذج، نحن لا ندقق كثيرًا فى عبارات مشرقة من قبيل تخير الأصباغ ومقاديرها وموقعها، وكيفية مزجها. قليلاً ما نتأمل فى مغزى الجمل الطويلة المتداخلة التى تقوم على علاقات متباينة ومتفاعلة، لا نتأمل فى عمق التفكير الناتج عن التفاعل وعظمة التركيب وغنى التنوع.

قليلاً ما ننكر العبارات الساذجة التى تتوالى ويضاف بعضها إلى بعض إضافة سطحية بحيث يمكن أن نفصل بينها فى يسر. قل أن نبتهج بدخول الأجزاء بعضها فى بعض، قل أن نفضل المعقد على البسيط. قل أن نفطن إلى ما فى نظامنا الفكرى من سيطرة كلمة على كلمات. المباحث العربية فى معظمها هى هذه السيطرة التى لا تعبر عن الاجتماع والتفاعل تعبيرًا واضحًا. نظامنا ما يزال أقرب إلى البحث عن خضوع نص لمفهوم سابق. لهذا نغفل، دون أن ندرى، التجدد المستمر، يهمنا اطراد بعض الأفكار والأسس وتكرار

النظام والخاصيات، قل أن يخطر لنا حتى الآن التفاعل وتبادل العلاقات والتكامل. أمرنا ما يزال رهينًا بتلمس سمة أو خاصية مفردة.

أليس غريبًا أن يختصر القول كثيرًا فى كلمة قوية نافذة، وأن يُتصور الاستمرار بمعزل عن التغير وأن يُتصور الثبات بمعزل عن الزمن. أليس من الغريب أن تترك الغيبية أثرًا فى معاملة الكلمات أو الأفكار. فى حالات كثيرة نؤمن بشيء خارجى يملى علينا. هنا كانت دراسات الكلمات عملاً يسند بطريقة ما الاستبداد والنظام السابق والقول الفصل والترتيب النهائى، والتعلق بالفاعل بأكثر جدًا من التعلق بالفعل. الفاعل نظام فوق التفاعلات، من ثم كانت جاذبيته.

لقد تطور البحث اللغوى تطورًا مدهشًا لكنه تطور يعمل لخدمة "حصر" النظام الفكرى فى صيغ قليلة لا تسمح للتفاعلات بوجود واضح. لقد نظر إلى عمل الكلمات، فى بعض الظروف، باعتباره تحللاً من الروابط الثابتة الساكنة، الروابط الساكنة نموذج ينبغى، فى نظر بعض الباحثين، الحفاظ عليه. لقد كانت فكرة الأصول واضحة فى ميدان اللغة والنقد والبلاغة وتفسير النصوص، وإعمال الفكر. كان عمل الكلمات قرين توكيد الضبط والتنازل والتسليم والاعتراف بالسلطة المقررة. كلمة التفاعل فى المعجم العربى غامضة لا تكاد تبين.

لم تكن الحداثة التى تشوقنا إليها تفاعلات واسعة. كذلك الأمر فى الأصولية والسلفية. وقعنا فى انقسامات أكثر مما حظينا بتفاعلات. فى أيامنا هذه يتهددنا الولع المتضخم بالانقسامات. تخدعنا الانقسامات حتى تنسينا تفاعلات، يخدعنا كثرة ما نحذف، وقسوة ما نعلى ونكبر، وما نقدم وما نؤخر،

وما نفصل دون أن نصل. اشتد بنا الشوق إلى كلمات ماضية فى صورة بسيطة مؤثرة. فى حياتنا الحاضرة ارتباكات هائلة، إزاحة وإحلال، وإيهام وشبهات تحتاج إلى مدارسة عسى أن نقترب من نفوسنا، وعسى أن نشعر بحاجتنا إلى أن نقلل من لهث الدوال وهوة الانفصال، والتوسع على حساب التركز والعمق والصيانة وقراءة النفس التى تحمى من التبدد والتفرق والوثب وسحر الاندثار.

هذا التوجه ربما يقترن بالولع الثقافى المعاصر والحديث بنفى المرجعية الذى يرمز له بعبارة موت المؤلف أو موت الشخصية الإنسانية، وإطلاق العنان لقدرات اللغة المتفتحة التى يراد لها التضخم والتفرع دون افتراض سياج أو إطار. وهكذا تتحول التفاعلات إلى فيضان مغرق فى ظل التنكر لفكرة الوظيفة والقيد. هنا تضيع مسألة التكيف الاجتماعى أو الانتماء إلى المجتمع. اليوم يسخر غير قليل من الباحثين من هذا الانتماء، ويختار كل امرئ ما شاء من علاقات، يسبح كيف يشاء دون تقيد، فيما يقال، بنموذج معرفى أو أخلاقى.

بعبارة أخرى لا يراد إقامة تصالح أو تفاهم بين التجربة والنظام. اللانظام الآن أولى فى نظر بعض غلاة الداعين للحرية الشخصية، أولى من تفاعلات فى داخل النظام. لنقل إن العدوان على فكرة النظام له أنصار أذكياء. تحولت مسألة التفاعلات إلى ما يشبه الدعاية ضد أى شىء واضح أو مستقيم ذى حدود. إن التحيز المعاصر لسعة المعلومات وتدفقها وتضاربها وتشابكها وتعقيداتها أمر يجعل الفهم والسيطرة أمرًا صعبًا يمكن أن يغرق فيه كثيرون دأبوا فى حياتهم على الاختصار والتفضيل والوحدة وما إليها من مفهومات. إن

المجتمعات المتقدمة مجتمعات مستقرة ذات تقاليد عريقة وأصول متينة ورؤية واضحة لا تضيرها الدعاية أو تجربة التفاعلات غير المحدودة.

أصبحت كثرة التداخلات لا تغرى بالإصغاء، ولا تغرى أن نهب أنفسنا للآخرين ولأعمال الفن العظيمة. بعبارة أخرى إن تهذيب التداخلات فى رأى بعض الباحثين خلاص من بعض الفرائض المشتبهة، واستنقاذ للإنسان من سرف الحرية وضياع فكرة الذات. إن التفاعلية نشأت للحد من تطبيق الموضوعية ثم أصبحت فيضًا لا تعرف فيه بسهولة الدنيا الحية، فقد توالت الاعتراضات على فكرة الذات من جهة وفكرة الموضوع من جهة ثانية، لكننا لا نمضى من النقيض إلى النقيض، ولا ننكر المساءلات المستمرة أو الحاجة إلى تغيير نقاط البدء والاعتراف بما بين الحاضر والماضى وتصور المستقبل من إحالات متبادلة. إن نظرية الإدراك نفسها نظرية تفاعلية تلعب فيها الافتراضات السابقة دورًا أو تخضع للتعديل وإعادة النظر والتكيف.

التفاعلية فرض لا يستغنى عنه فى تجنب تصور معزول الفهم، بعبارة واضحة، عمل من الحوار يتفاعل فيه الأفق الذاتى مع ما نواجهه. هذا الحوار يجعل من الصعب التمسك بتفسير صحيح قائم متفرد بذاته. إننا لا نعيد فى عملية الفهم صورة سابقة أو جذورًا سابقة. الفهم عملية حوارية وتساؤلات نثيرها فى الحاضر. إن فكرة الإعادة لا وجه لها. لن يعود ما مضى أبدًا، لكنه لا ينقطع انقطاعًا تامًّا. التفاعلية عمل مشروع نتجاوز من خلاله الماضى ونخلق أنفسنا وواقعنا خلقًا مستمرًا. الحاضر نفسه يتغير على الدوام. الحاضر ممكنات خلاقة أكبر منا، ممكنات حوارية فيها مخاطرة وسؤال.

لا توجد أعمال مغلقة مكتفية بذاتها، لا شيء يحول دون بصيرة التفاعل. أمر الفهم ليس رهين "فكرة الموضوع" أو رهين الإسقاط. الفهم على العكس حديث متميز من المناهج الموضوعية لا يستبعد بعض العلاقات الذاتية. الفهم، بداهة، ليس عملاً انعكاسيًّا، وليس مجرد فكرة كلية. الأهم هو التفاعل الإنسانى، أن نرى الآخر من حيث هو آخر. يراد لنا ببساطة ألا نختزل وجودنا باسم الموضوعية، يراد التفتح الحقيقى، التفتح هو أن ندع شيئًا يتكلم من خلال التفاعلات. هذا التفتح مختلف عن تسخيرنا لأمر السيطرة. السيطرة ليست مناوشات متبادلة. نحن نحارب الانفصال والسيطرة معًا، القالب العلمى نفسه قالب تفاعلى. الإنسان ليس موضوعًا ولا شيئًا. الإنسان روح عظيم متفاعل.

التراث نفسه عبارة غامضة مشوشة فى أذهاننا. التراث يعنى أنا وأنت نتحاور معًا. التحاور معرفة من جهة ونفى من جهة ثانية. الحوار ليس نزاعًا نبتغى فيه النصر وهزيمة الآخرين. الحوار تفاعل يتحرك فى اتجاهات متعددة من أجل الانغماس المشترك لا من أجل إسكات الآخر شهوة وغلابًا، إن مقدار ما نتمتع به فى حياتنا من حوار يحتاج إلى وقفة خاصة.

إن إعادة النظر فى جوهرية الحوار أمر مطلوب حتى لا تطغى علينا الصيغ الثابتة. لنقل مرة ثانية إن الفهم حوار ومشاركة لا تفرد مجرد يبسط فيه سلطان الوعى الذاتى. إننا لا نقبض، فى الحوار، على الأشياء، ولا يعنينا أن نحول الأشخاص والأفكار إلى ممتلكات شخصية. دع تجارب الآخرين تفسح لنفسها السبيل، دعها تسائل نفسك ومسيرتك. من حقنا أن نعوِّل على الإصغاء والتفاعل لا على الشكل والصيغة.

تعودنا أن ننفصل وأن نسيطر، وأن نأخذ بالتقابل لا أن نمارس الفهم فى ضوء حركة التفاعل التى تعرِّف بنفسها، ونحاول نحن الدخول فى عالمها، والمشاركة فى صنعها، المشاركة تعنى أن التفاعلات تحتوينا ونحتويها. التفاعل قوة نعيش فى رحابها معيشة الأحرار.

بعض الناس يتساءلون كثيرًا عن خاصية محدودة بمعزل عن تداخل الآفاق والتوجه المتحرك الذى يعين على تغييرنا. هذا التغيير جزء من الطابع الحوارى للفهم، هذا الطابع متميز من فكرة الانتماء إلى الذات. يرى الحداثيون أن يتقرب كل شىء إليهم لا أن يتقربوا هم. الحداثيون ينقضون الماضى، ولا يسعون نحو تحرك الماضى، لكن التنافس الآن شديد والاحتيال على فكرة الحوار واضح، والرغبة فى الإخضاع لها ألوان غير ظاهرة. الآن تذبل كلمة الحوار فى ظل البحث عن أعداء، والبحث عن السيادة. الحركة المتبادلة والتداخلات الوثيقة تخدم أغراضًا متباينة، والحوار كثيرًا ما يخدم القوة الذاتية. الجو المعاصر أقرب إلى التركز حول الذات على الرغم من الدعاوى الكثيرة التى تطفو على السطح. الناس يلهجون بالحوار، ويبتغون من ورائه مقاصد العلو والاستدراج والهيمنة. المهم الآن هو السيطرة التكنولوجية. كل شىء خادم لها. استحال الحوار إلى آليات معينة، وغزو الفضاءات بالمقولات المستترة. المصالح المعاصرة لا تبغى، فى أعماقها، الحوار. أكبر الظن أنها أقرب إلى تشجيع العالم الشخصى والعالم المفتت. إننا نقول شيئًا، ونمارس شيئًا آخر.

الحياة الآن تتكون من صور وإعلان وسلع. لا وقت للحوار والسؤال. كل شىء يتحرك بسرعة. الحياة المعاصرة تكبح كثيرًا فكرة السؤال، والمبالاة العميقة، وتخفى التفاعلات فى إطار نسميه العرض المستمر. صناعة اللامعنى

واللاحوار هى مدار كتابات كثيرة. نحن فى عصر اختفاء السؤال أو الاكتفاء بالعلامات التى توسع المسافة. الملمح الأساسى هو التوجيه نحو العرض والتخييل والإيهام بأن كل شىء عابر. المعلومات الغزيرة والتليفزيون والإنترنت شجعت - كلها - العزلة، ووجهت الثقافة توجيهًا خاصًا يخدم الإغواء وصناعة الرغبات. ربما تنافس كلمة التفاعلات كلمة أخرى هى القص واللصق، وتداخل الحياة والتمثيل، وتداخل الفكرة والسلعة والإعلان، وما يسمى الإفلات من التصنيف والنظرية، هذه التداخلات تسمى فى الوقت نفسه باسم لهث الدوال، وانفصال الدال عن المدلول. أما المفهوم السقراطى للحوار فشىء أقرب إلى الخيال. الشعور باللاحوار أكثر وأقوى، وهو أقرب، فيما يقال، إلى الخواء.

المهم هو ترجمة الاستغلال والقضايا السياسية إلى مصطلحات ملطفة مثل التفاعلات وتعددية المعانى والاتجار فى غياب المعنى المحدد. هذه العبارات التى تحمل فى ثناياها فكرة النقاب والسلطة الكامنة والمتناقضات، وتغييب فكرة دلالة المعنى على المعنى. يجب ألا تغلب عقولنا مصالح الأقوياء، ويجب أن نحمى قاعدة الحوار من الريب وسوء الاستعمال. يجب أن نتعفف عن اعتبار الحوار حلية ثقافية هشة لا تتعمق نفوسنا.

لكن الحوار كلمة معقدة يراد بها أولاً ألا نكون مرتعًا للآخرين. المرتع هو ما نسميه بلغة هذه الأيام الفراغ. من حقنا أن نكون ديناميكية إستراتيجية تواجه ديناميكية أخرى. الديناميكية هى - ببساطة - تغيير قواعد اللعب أو قواعد الاحتكاك والصدام السلمى، من الخطأ أن يكتشف الآخرون قواعد اللعبة، ومن الجائز أن نغير الاتجاهات، ما ننقصه اليوم ربما نزيده غدًا، الحركة المستمرة التى تفاجئ الآخرين أو تصدمهم مطلوبة الآن، هذه الحركة

تعتمد على تفاعلات ربما لا تكون كلها منظورة. التفاعلات الآن فى بعض المستويات لا تخلو من خبث ومكر وحيلة لا ترى. إذا كانت هذه الكلمات خشنة فمن الممكن أن نسأل أنفسنا عن فحوى مستويات الخطاب والدلالات الهامشية، وقوة المجازات فى الحياة، وما عسى أن يكون وجهًا من التشابك القديم بين ما نسميه ألوان البديع، والمفهوم النصى للمجتمع. إننا نعيش غالبًا على فكرة التعبير والإسناد وننسى فى أثناء ذلك التفاعل والتحويل، والصراع والمجاهدة، والقوة الناتجة من عمل الأفكار معًا.

كثير من تصوراتنا غلب عليه فكرة العطف المبهمة أو مسألة الجمع الضبابية. هذا ما نتعلمه لغة وما نمارسه فكرًا، لا أحد يذكرنا بأن النحو تفاعل، وأن الأفعال والأسماء والحروف تفاعل، وأن المقولات التى نرددها تُغيِّب عنا حقيقة التفاعل، وأن الثنائيات المهمة التى نتعامل معها فى الحياة فى كل مجال تفهم فى نطاق التفاعل، لا أحد يذكرنا بأننا نسيء فهم علاقات كثيرة فى ظل فكرة العطف أو الجمع، وأننا نجمع أو نكدّس ونضع الأفكار بعضها إلى جانب بعض دون صلات معقدة متبادلة. تعلم اللغة والتفسير والنحو ربما يحتاج إلى مراجعة من هذا القبيل.

لقد عنينا كثيرًا بفكرة الجهة الجامعة، وكانت هذه الجامعة تبسيطًا لا جدة فيه ولا جهد. نحن نتعلم بعض الأفكار طول حياتنا من خلال تفاعلات مستمرة، ونحن ننظر إلى الكل من خلال تفاعلات. ونحن نخدم معنى كليًا عامًّا بواسطة التفاعل. عبارة التكامل الداخلى يساء فهمها أحيانًا. ليست المسألة أن تجتمع الأشياء، أو يجتمع الناس فى وصف أو مبالغة. المسألة أن تكون عالمًا جديدًا يتمازج ويؤثر بعضه فى بعض، لكننا تعودنا التقسيم، غلبنا التقسيم بين الحسى والعقلى والوجدانى والخيالى والوهمى. تتفرق الحياة ولا تتفاعل،

نعطف الأشياء أو الأفكار بعضها على بعض دون أن يخطر بالبال أن المقصود الحقيقى بكلمة العطف هو التفاعل.

لقد خدعتنا فكرة الجهة الجامعة والأصل العام المشترك، والمادية المستقرة عن ملاحظة تفاعلات كثيرة بين الذاتى والموضوعى، بين المنطقى والسيكولوجى. كانت فكرة العلاقات فى أذهاننا قرينة وجود أو حياة مستقرة معلومة تنفذ إرادة سابقة. كانت العلاقات غالبًا آلية لاديناميكية ذات نشاط مستمر وتحول لا ينقطع. لقد قيل كثيرًا إن الكلمات رموز لأشياء كلية عامة. كانت كلمة رموز تحمل فكرة التفاعل. أضرت بنا فكرة الجمع المرسلة، وأغرتنا بألا نبحث أمر العلاقات بحثًا شاقًا مفيدًا.

إننا نختصر الحياة الثرية فى روابط بسيطة يلفتنا هدف بسيط، وزمالة بسيطة، وتجاور بسيط، نختصر العلاقات فى اتحاد أو اختلاف ينظر إليه بمنظار النشوز. ورثنا فلسفة قديمة تؤثر فى عقولنا، فلسفة الجامع أو اتحاد التصور أو تماثله. العلة والمعلول لا يتفاعلان، الأقل والأكثر لا يتفاعلان، كذلك الدنو والعلو. اجتماع المعانى فى الذهن ساكن لا نشيط.

الأفكار الأساسية التى علقنا بها من قبيل المتضادين والشبيهين، والمتضايفين أفكار انفصالية إلى حد كبير، لنصرح بأننا ما نزال نسير وراء فكرة الجامع والمنافع الضيقة والاختصار والبساطة والركود والتكرار. إننا نعيش على تجاورات فحسب، لا نمارس فاعلية، بل نكتفى بروابط مخزونة نؤكدها أو نبالغ فى أمرها. كلمة العطف نفذت فى عقولنا وشكلتها وحرمتها من الحركة والنشاط. كانت هذه الكلمة، كما أشرنا، قرينة تراكم وإضافة كمية أو تصاعد فى المبالغة.

لقد عشنا وقتًا طويلاً لا نكاد نشعر بما بين الفكرة والعمل من تفاعل. دأبنا على عكس ذلك فقلنا إن العمل يعبر عن الفكرة. قل أن نتذكر أن الفكرة والعمل ينشطان معًا، ويتبادلان فيما بينهما التأثير. الفكرة والعمل سياق جديد مختلف عن سياقات أخرى. إننا نتعلم شيئًا عن الفكرة من خلال العمل. إننا نصحح مفهومات سابقة من خلال الربط بين فكرتين. إننا لا نسأل أنفسنا عما يعنيه ما نسميه الجمع بين فكرتين. إننا نعرض أنفسنا لخسائر عقلية وأخلاقية من جراء التشبث المعتاد بروابط الجمع الخارجية، هذه الروابط التى جعلت كثيرًا من تفهمنا سطحيًا.

الكلمات يتعلم بعضها من بعض، ويغذو بعضها بعضًا، ويضحى بعضها من أجل بعض، ويكتفى بعضها بشيء من الظلام من أجل إضاءة بعضها الآخر وهكذا، لكن فكرة العطف لا تكاد تفتح السبيل. كلمة العطف فى الاستعمال العام غير كلمة العطف فى بعض سياقها الاشتقاقى. كلمة العطف لا تفيد الصدام والاحتكاك ولا تفيد أو لا تومئ إلى صعوبة العلاقات الإيجابية المتعاطفة. لقد ابتذلت كلمة العطف فى سياقها النحوى والبلاغى والتأويلى أمرًا كثيرًا مهمًا. لقد خيلت إلينا أن أمر العلاقة بين الكلمات موطأ أو ذلول. ما نزال نعيش على أن هذا يشبه هذا، وهذا يجاور هذا، وهذا يناقض هذا، ما يزال المعجم الأخلاقى النفسى والفلسفى والاجتماعى فى أذهاننا تراكميًا أو طبقيًا أو هرميًا أو خاملاً. ما يزال مقدار ما نحذف من أجل المفاضلة والترتيب كبيرًا، ما يزال تعاملنا مع الأفكار قريبًا من تعاملنا مع أنفسنا ومع الناس، مع السلطة ومع المعايير. هذا التعامل يقوم أحيانًا لا دائمًا على فكرة أو موقف سابق مقرر.

اليوم ينازعنا الإنترنت، ويخلق عالمًا مفروضًا علينا، عالمًا مبنيًا بإحكام الرغبة فى السيطرة والتوجيه. ومن واجبنا أن نتحدى هذه الإستراتيجية بإستراتيجية أخرى ذكية متطورة لا تعرف التلقى الخامل ولا تخضع لإملاءات محسوبية. إن المعرفة المعاصرة المنتشرة فى الإنترنت لا تقصد لوجه المعرفة، والتنوير والتفهم الحر. إن الإنترنت نشاط مقدر ينبغى أن يقاوم من خلال نشاط آخر، أما السلبية فأمر يتيح للآخرين تلوين عقولنا وسلوكنا، لذلك يجب أن نقوم بجهد لا يكل فى إقامة نظام لا يسكن ولا يستريح ولا يعلق فى هواء دون أن يرتبط بجملة أهداف تتحرك ولا تضل فى وسط الفوضى المزروعة التى تتظاهر بالتلقائية.

إن حظنا من التفاعلات يسير، فالنشاط الفردى أغلب فى السلوك وأغلب فى الأبحاث الجامعية التى تنطلق من توجهات متفرقة يضرب بعضها بعضًا. التفاعلات استجابة لنداء باطنى مقلق ومحفز وباحث عن الآخرين. نحن نسمى هذا النداء باسم الحرية، لا فرق بين الكلمتين. فالحرية فيما يقول بعض الباحثين تلاقٍ وانتقال وتبادل بين الداخل والخارج، وحوار متصل مع الأشياء والآخرين. هناك إذن تداخل قوى بين كلمات ثلاث هى الحرية والتفاعل والإبداع. وهناك تضاد قوى بين هذه الكلمات وكلمة الهيمنة التى تلتقى مع فكرة المنظومة الرمزية، ومع الأيديولوجيا والعنف الفكرى. يجب أن نميز بوضوح بين التفاعل، فى بعض صوره على الأقل، وبين السلطة الرمزية المرتبطة بالتعبئة. إن ما تنتجه الكلمات أو تولده شىء، والسلطة الرمزية شىء ثان يرجع إلى "الإيمان" ببعض الكلمات ومن ينطق بها.

السلطة الرمزية تزعم لنفسها أنها دائمة مكتملة، موضوعية ومجمع عليها، هذه صفات لا تبقى للتفاعل مكانًا. السلطة الرمزية قرينة فكرة الماهية

التى نخترعها تجنبًا لممارسة التفاعلات أو تجنبًا لشبكة معقدة من العلاقات التى لا علاقة لها بسلطة عليا مفروضة، وقد ضرب جون ديوى مثلاً بالمدرسة الحديثة التى ترى المعلم عضوًا فى جماعة يعمل مع التلاميذ، يؤدى وظيفة تفاعلية ويشترك الجميع فى تنسيق مشروع اجتماعى، تصبح الحرية تنمية مهارات الطلاب. بعبارة أخرى إننا لا ننظر إلى المواقف نظرة مرتبطة بمصالح مباشرة وسياق السلطة الاجتماعية، من ثم يعنينا فى المحل الأول أمر التفاعل البناء بيننا وبين البيئة، هذا التفاعل يسمى أحيانًا باسم اللعب للتعبير عن إطلاق سراح ممكنات كثيرة.

التفاعل المقصود يعترف بداهة بتفاوت المسافات قربًا وبعدًا، أعنى أننا لا نجنح من ورائه إلى الاندماج الذى نسمع عنه كثيرًا فى تراثنا فى مناطق مختلفة. هذا الاندماج مثل التشتت الذى يتعصب له بعض المعاصرين. هناك صيغ نختلف فى تقديرها مثل التلاعب واللانظام وتصوير الإرهاق والصمت ومحاربة الاكتمال والولع بالتفكيك ومحاربة الاستعارة والتعويل على الكناية وإيثار الاختلاط على الانتقاء والدفاع عن الكسل والفصام وتجنب الاعتماد على أصل وعلة، والتهوين من فكرة الرجولة، والمفارقة السوداء واستحالة التحديد. هذا لعب ضد التفاعل الاجتماعى الذى يجب اعتباره مطلبًا ملحًا معقدًا محتاجًا إلى بذل المزيد من الجهد الفكرى النظرى والعملى. لكن الشأن الجمالى يسحر الصفوة لأنه متميز فيما يقال من أمر التفاعل. كلمة متمرد وغريب ومجدد وحداثى وبعد حداثى لها وقع يلقف أشياء غير قليلة.

ليس من المفيد أن نهمل تفاعلية الأجزاء، الكل فى مساراته أكبر من مجرد مجموع الأجزاء. حين نفكك الموضوع إلى أنساق تضيع قوته، ينشأ الوعى والفردية عن الوظيفة التفاعلية للكل. يستطيع الباحث أن يركز على

الأجزاء الفردية، وأن يضع فى اعتباره علاقتها بالبيئة، وأن يرى الحياة فى سياق، فى تواصل متبادل بين الأشياء، واهتمام بعواقب أفعالنا وتأثيرها فى أشياء مقبلة. إن كثيرًا من الناس يتحولون بقلوبهم عن كل دراسة تبدو جافة كئيبة غير متفاعلة مع حياتهم. هنا تتسع الفجوة بين بعض الخاصة وكثير من العامة. لأن الباحثين يتحدثون بلغة تمعن فى الانعزال. إن العملية التحليلية والمنطقية تختزل الطبيعة إلى أجزاء، هذا عمل مهم لكننا نحتاج إلى أن نرى الطبيعة متفاعلة الأواصر فى منظور واسع.

إن المعالجة الموضوعية ذات الطابع الاختزالى لقيت نجاحًا مهيبًا لكنها تجاهلت التفاعلية. التفاعلية دهاء وتعقيد وتجنب التقابل الذى يدفع بعض الناس لاعتبار شىء معين صورة شائهة من شىء آخر، أو يدفعنا لحدة التمييز بين الطبيعى والثقافى، والتمييز بين النظامى وغير النظامى، والتمييز بين العقلانى واللاعقلانى. لقد جرى العرف الثقافى على تمييز خصائص مرجوة من خصائص أخرى غير مرجوة يمكن إضفاؤها على أعراق وقوميات وأديان أخرى. الحضارة الحديثة ترى الرجل الناجح موضوعيًّا منطقيًّا عقلانيًّا مستقلاً قوى الشكيمة مهاجمًا ومنافسًا لا متفاعلاً.

تبدو التفاعلية فى حضارتنا المادية عارضة غير ملائمة تمامًا. لهذا كانت وظائف الخدمة الاجتماعية وأعمال الرعاية فى الغرب نموذجًا للوظائف المنخفضة الأجور. الحضارة الحديثة تعلى من بعض المفاهيم، وتعطى لها السيادة، وتعتبرها مفاهيم عامة شاملة، على خلاف بعض الثقافات التى اهتمت بمفهوم يشمل الحياة بأسرها، فلا يملك جانب بمفرده الحياة، بل يعوِّل بوضوح على التفاعل التكاملى دون التعارض والتضاد والتراتب الهرمى لصفات عليا ودنيا. هذه نظرة مختلفة عن تصور أرسطو للعلوى الذى لا يتحرك ولا يتغير

لأن التغير فساد. لنقل إن الحضارة الحديثة تتفهم التفاعلية فى نطاق الهيمنة على خلاف بعض الثقافات التى تتخذ التفاعلية مظهرًا للانسجام.

التفاعلية الحديثة فى خدمة إشباع حاجات البشر. التفاعلية فى بعض الثقافات هى مساندة عمليات التحول دون مساءلة حادة أو مباراة. التفاعلية الحديثة، بعبارة أخرى، تفترض أن هناك شيئًا معاديًا يجب إخضاعه بصلابة الإرادة العلمية وقوة العلم الضارية. التفاعلية الحديثة لا تعلمنا أن نعيش مع الأشياء. لهذا انفصلت الروح عن المادة وظهرت الفيزياء الميكانيكية والاختزالية، واستعلت المعرفة المجردة التى تقوم على منطق إما وإما. يجب أن نفرق بين نوعين من الثقافة التفاعلية: أحدهما يقوم على التوتر والثانى يقوم على الحيوية والطاقة بغير حدة. إن النمو الذى يشدد العناية بجانب واحد يجعل الفرد معاقًا أو عاجزًا أو فاقد المرونة، بعبارة أخرى إن التشدد فى التمييز وتجاهل التفاعل يفقد الحياة معناها المرتبط بعلاقات جوانية وبرانية.

فى جنات عدن كانت الكلية والاندماج والشىء الواحد، وفى خارج هذه الجنات كان التمييز، وكانت الرغبة فى التفاعلية التى تخفف من حدة التمييز ولا تتطلع إلى الاندماج السابق. التفاعلية من هذه الناحية قرينة شىء من الريب فى السلام والسكون، قرينة النضال والمنافسة وانحسار التشارك الروحى الطفولى، والتعويل على ما نسميه الشجاعة وقوة الإرادة، والانفصام "الغربى" عن عالم الطبيعة ابتغاء السيطرة عليها.

بعبارة أخرى نمت الثقافة الغربية مع انقسام حاد بين اللاوعى والوعى، وكانت فكرة الأنا هى فكرة الثقافة الغربية التى تواصل استحكامها وتميزها عن ثقافات أخرى اعتبرت مظاهر لما نسميه اللاوعى: كان من

الضرورى أن تجمع الثقافة الغربية بين انبساطها إلى الخارج وما يشبه انطواءها على نفسها فى شكل متميز. تؤكد الثقافة الغربية المسافة أو قدرًا من خسارة الأشخاص والأشياء أو تؤكد قدرًا من الاغتراب الذى يحقق السيطرة على الوعى والطبيعة والثقافات الأخرى. لكن الثقافة الغربية تؤكد فى الوقت نفسه الدهشة والإبداعية والاحتمالات غير المحدودة المرتبطة باستمرار عملية التفاعل ومدافعة الاكتئاب الذى ينم عن الفقد من ناحية والشوق إلى طاقات أخرى من ناحية ثانية.

لقد نظرت الثقافة الغربية إلى بعض الثقافات باعتبارها سندًا للمشاركة الروحية الطفولية التى سميت أحيانًا باسم المعتقدات القاطعة الجازمة، ساندت التفاعلية الغربية فكرة السيطرة التى تعتبر مظهر الوعى الوحيد الجانب. ساندت، بعبارة أخرى، فكرة القوة الحاكمة للتمايز وشجعت الاعتراف بضرورة طمس بعض الجوانب من أجل إقامة تفاعلية ناجحة لا متأملة، من أجل علم قوى يجعل الطبيعة خادمة أو جارية مقهورة خاضعة. هنا تمثلت الآلة الميكانيكية والقوانين الميكانيكية وتفسير كل شىء مادى فى حدود تفاعلات أجزائه المنظمة وحركتها. فترت رؤية العصور الوسطى للكون العضوى الحى الروحى الذى يتمسك به كثير من الثقافات غير الغربية. لنقل إن التفاعلية الغربية نشأت على أنقاض فكرة الشىء الذى يؤدى دوره المحسوب أو دوره الروحى. التفاعلية الغربية مفهوم جديد يستغنى عن العالم الروحى، ويتمثل النشاط فى إطار مادى، ويجعل هذا الإطار حيًّا متحركًا متداخلاً.

الفكر الغربى فى كل الحالات يعبر عن قوة، المصالح تتسرب فى كتابات المفكرين وبرامج المنظرين الغربيين، الأفكار فى الغرب الآن سلع عالمية ووسائل صراع. الأفكار ربما لا تكون انعكاسًا ولكنها تحمل فى ثناياها

تفاعلات وما يشبه التجارة. التجارة تنطوى على اشتباه وريب وصدمات ومباحثات وإيهامات. فى مناطق التفاعلات يكون الدليل صعبًا ولا يكون لبعض العناصر موقع ثابت، تلعب المداراة دورًا وتتلون القوة بألوان، قوة تناضل قوة. حين تشتد التفاعلات أو تقسو يصبح المجال أقرب إلى الفوضى، ويتراجع الحميم والمألوف، صنع النمو والتقدم صعب يتولد من تضارب. تهبط فكرة ماهية الأشياء، ويشق على المرء أن يرى بسهولة الأثر الموحد.

فكرة المنارة أو الدليل أو الانبلاج أو التسديد ليست سهلة، التفاعل قد ينهك هذا التوجه، التفاعل تقليب مستمر. لن تستقيم الدراسة فى ظل الأوضاع العربية الحاضرة التى لا تحفل كثيرًا بتفاعلات. فى ظل ولع موروث بالتجاور ضيع غير قليل من المفهوم الثقافى المتصارع الذى يظهر ويختفى. لقد اشتدت حدة التفاعلات فى بعض أطوار الثقافة العربية لكن الولع بالتجاور والتماثل كان غالبًا علينا ــ كان التماثل كثيرا نوعا من العزوف عن التفاعلات. لكننا أغفلنا هذا الاقتراح. كانت القوة دائما بمعزل عن الوحدة الدقيقة. القوة قد تعنى أن تقول شيئا مختلفا وأن تقول الشىء نفسه أيضا. القوة تحول دائم، واستعارة متغيرة، ولعب واستيلاء على الفراغ، وتظليل الهدف الذى نخدمه، وإشاعة التعقيد.

لكن فكرة التكرار والانتظام الكلاسيكى تعوق بعض الناس. لا شىء الآن حكيم وبسيط. القوة المعاصرة ليست من قبيل نداءات الهوية، والتماسك البالغ، ووضاءة فكرة الحقيقة، بعبارة أخرى تمارس استعارات متداخلة غامضة أو ملتبسة. توضع الكلمات فى مواضع لا يمكن التنبؤ بها فى سهولة. يمكن أن نذكر هنا بعض الريب فى أمر نسميه بلاغة. كان البحث عن دليل أو قرينة خوفًا من الكتمان والخفاء. خيل لبضع الناس أن ما أصاب العالم العربى

كان نوعًا من التشيع لفكرة الاستعارة أو دخول الأشياء بعضها فى بعض دون حذر.

فكرة العمود الشائعة هى الخوف من هذا التداخل الذى يظلل أو يهمش فكرة المرجع. فى أعماق ثقافتنا خوف من إهمال المرجع، خوف من قوة التفاعلات التى تختفى فى اصطلاح الاستعارات. لقد بذل جهد عجيب فى تحويل الاستعارات إلى نموذج التماثل خوفًا وإشفاقًا من فكرة "الزيف" والإلحاد الذى كان صنو الأخذ بالتفاعلات. كان كل تفاعل بين العلوى وغير العلوى بين الإلهى والبشرى، بين المطلق والمقيد يقابل بسخط شديد.

كان الانبلاج القوى مسلمة أولى فى حضارة وثقافة تقوم على كتاب موحى به من السماء. نقطة البدء ليست استعارة، بل هى حقيقة علوية. لنذكر هذه القضايا كلما خطر لنا أمر التفاعلات. كانت فكرة الفرض أقرب مثولاً. وكانت التفاعلات خلابة وسحرًا، كانت مطلبًا يستغنى عنه فى ظل الإيضاح النابع من التمام السابق. كان من الصعب فى هذا النطاق الركون إلى فكرة الخلق التفاعلى الذى لا يتشبث بفكرة الإحكام تشبثه بفكرة التغير، والحركة فى اتجاهات متنوعة، وتركيب شيء جديد.

حياتنا المعاصرة تتألف من استعارات ضاغطة وعمليات مراوغة. لقد نسينا أن ما سميناه ألوانًا بديعية كان تفاعلات طارئة أراد الشعراء والباحثون أن يرمزوا إليها. غاب عنا هذا الغرض الذى يلقى ضوءًا آخر على الحياة بعيدًا عن فكرة التحسين المعهودة فى كتابات الباحثين المتقدمين والمحدثين. لقد كانت التفاعلات، بعبارة بسيطة، أنماطًا من التخفى والحيل والكيد وعدم وضوح فكرة أبواب البيوت، إن اعتقادات خاصة عن النبل والحقيقة الناصعة

والرؤية الصافية جعلتنا نبحث عن طريق قصير. إذا غيرنا هذه الفكرة تغير الموقف من أمور كثيرة. كانت اللغة "المصنوعة" رمزًا لحياة معقدة لا تعرف الطريق القصير. كانت فصول البلاغة هى فصول البحث عن قوة من خلال طريق غير الطريق. كانت فصول البلاغة هى فصول حياة لها ظاهر ولها باطن يتفاعلان، يتجشم أحد الطرفين بعض المشقة فى التعامل مع صاحبه، يروق له أن يعبث به أو أن يجذبه إليه، أو أن يطرحه بعيدًا، أو أن يشككه فى أمر نفسه وجلائه وثقته.

النظام البلاغى العربى حاول فى بعض أطواره أن يكون مفتوحًا وأن يجرِّب شيئًا من التفاعل بين الثقافة العربية، والثقافة الفارسية، والثقافة اليونانية. هذه المحاولة العجيبة ما تزال تحتاج إلى شىء من العناية أكبر. هذا التوجه يمكن أن يعتبر مضادًّا لنزعة التمجيد والإكبار والتحقير والتصغير، وقد يعتبر أيضا مضادًّا للاعتماد التام على العلية فضلاً عن الاهتمام بالعاطفة والتعبير الشخصى. بات واضحًا الآن أن تفاعلات الكلمات تخلق عواطف غير شخصية. إن الحياة الناضجة ليس مبناها أن نطلق العنان لعواطفنا وذواتنا. هناك حاجة إلى ما يشبه ضبط النفس، ومدافعة فكرة السجية. اللغة ليست مدينة للحياة الشخصية. اللغة مدينة بشكل أكبر للممكنات المتولدة من تفاعل الكلمات.

النقد الجديد يرسخ مفهوم التكوين الناشئ من حركة الكلمات واعتماد بعضها على بعض، بطريقة نشيطة متميزة من الآلية والانعكاس والتلقائية. الضبط والتكوين هما تفاعل الكلمات بجوانبها المختلفة. لقد ارتبط القول فى تفاعل الكلمات فى النقد الجديد بترسيخ مفهوم آخر للحرية. اللغة النشيطة عون على الحرية التى لا يفرط فيها المرء.

نشاط اللغة هو نفسه التفاعل الحر الذى يعزف أحيانًا عن فكرة الحل النهائى والمواقف الجازمة. هناك حياة أكثر وفاء واستيعابًا من خلال تفاعل معقد بين الكلمات. هناك أكثر من استعمال للكلمات. هناك سياقات تحتفظ فيها الكلمات بثبات واضح، لكن هذه السياقات محدودة لا تتجاوز ما نسميه العلم البحت. وهناك أيضا نظام آخر يحفظ للكلمات نشاطًا واسعًا وممكنات متعددة وتقاطعات وتداخلات بين درجات أو مستويات مختلفة من التقدم والبناء والتراجع.

أشرت من قبل إلى لغتين إحداهما تقوم على تميز الحدود والثانية تعنى بتفاعلات وتداخلات ومنافسات. نحن لا نعيش دائمًا على لغة العلم، إننا نعيش أيضًا على كلمات ليست علامات على شيء أدركناه من قبل. اللغة ليست توقيفًا أو اصطلاحًا. لكننا تعودنا أن نتعامل مع أفكار مستقاة من مكان ما، ومع كلمات مضمومة بعضها إلى بعض. قليلاً ما نلتفت فى ممارستنا وتفهمنا للتكوين التفاعلى.

كان مفهوم العقل فى التراث بسيطًا متميزًا من النزعات والتفاعلات الإنسانية، كذلك كان مفهوم النظام المغلق فى البنائية ومحاولة شرح اللغة من داخلها. ما يزال موضوع تفاعل الكلمات قابلاً لمزيد من الإيضاح والتعمق. وقد تعودنا تعلم النحو من خلال قواعد وجداول وضوابط يختفى فى ظلها إلى حد ما موضوع تفاعل الكلمات. الجمل التى يستشهد بها النحاة جمل بسيطة من ذلك النوع النادر الذى لا يحتمل أى جهد واضح فى التفسير. نشاط اللغة لا يستوضح من خلال التعلم التقليدى السائر للنحو والكلمات. ذلك التعليم الذى يؤكد بطريقة غريبة فكرة الهوية والسلطة والهيمنة دون أية تصدعات واهتزازات.

الثقافة التقليدية ضيعت ما نسميه الحيوية وسط الولع المتزايد بالتطابق والتوكيد. من ثم غرقنا فى ضرب من التضخم. التفاعلات – على العكس – توحى بضرب من التوقف والشك فى الوضوح المستفز. لم يكن يهم الثقافة التقليدية صعوبة الإسناد والكشف والمعاناة. لماذا نصر على أننا نبلغ ما نريد، ونعرف ما نريد دائما؟

إذا أنصتنا إلى صوت التفاعلات الحيوية بدت التساؤلات، وخفت حدة التنميق والطلاء وحدة السلطة، وحدة التوكيد واليقين. إننا نقرأ قراءة متلهف على التوكيد والركود، والغزو وبسط النفوذ بطريقة ساذجة. نشأت الحداثة لتغل قوة التوكيد، ولنمضى بحثا عن التفاعلات فى جسارة. لكن الشظايا ليست ضرورية دائمًا، السرد أحيانًا أشبه بانفراط العقد والتناثر، فلا نقطة بدء، ولا نقطة انتهاء.

نحن نعيش أحيانًا على الإلحاق: الالتحاق بالماضى أو الالتحاق بالمعاصرين. الحياة المعاصرة لا تلبى – كثيرًا – نداء التفاعلات، نحن نطلب إلى أنفسنا "الاقتداء". ما يراد لنا هو الطاعة. الطاعة لا تتوفر فرصة تقليب الحياة بعضها مع بعض. الإعلام نفسه لا يهتم بتفاعل الأفكار تفاعلاً حرًّا اهتمامه بغرس هيمنة معينة أو إملاء وتطلية. حياتنا الحاضرة تسلطت عليها الرغبة فى نيل كل شىء فى أقرب وقت ممكن دون إعداد ومهل ودربة وتعلم طويل. لقد اختلطت أمور الجنس والفكاهة الخشنة والبوليسية والعاطفية ومجاراة كل ما هو مؤقت، الآن نعانى أحيانًا من . عنف الإزاحة والإحلال.

الآن لا تتاح كثيرًا التأملات فى العلاقات الواسعة المتشعبة وسط الإلحاح على سطوة بعض الأنساق، وضياع فكرة الإصغاء والانحناء، وسيادة

فكرة الضربات المتلاحقة، والحنين المستمر إلى إذاعة المتغيرات، وإضفاء الطابع الروتينى، وقلة العناية بالتفاعلات الاجتماعية. هذه عوامل أو ظروف تقبل المزيد من المراجعة.

لقد عبثت كلمة التفاعلات – مع ذلك – ببعض العقول إذ سمى الاستعمار، وسميت مبادئ الهيمنة تسمية خادعة، لقد أريد كثيرًا من وراء استعمال كلمة التفاعلات فى الجو المعاصر إخفاء المركزية والإقصاء والتهميش. التيارات المعاصرة الخارجية تناوئ التيارات الإقليمية، ورغبة المواطن فى التمتع برموز خاصة يرى فيها شفاء النفس بسبب إمكانياتها الوفيرة. إننا نقاوم الحرفى والثابت والمحدود، غلب علينا التحليل والدليل، وشق علينا تكوين الرموز التى تبعث الحرية الباطنية، لا نهضة دون حساسية رمزية تفاعلية قوية أكبر من التدريبات الذهنية والمنطق، ووسائل الحجج المألوفة، وتنظيم المعرفة بطريقة جزئية بطيئة. دأبنا على تقدير التحيز، والجهة الواحدة والمغالبة والتنميق والقاعدة الضاغطة. هذا كله ضد فلسفة الرمز التى تعتبر من بعض الوجوه قمة التفاعلية.

لا نستطيع تعمق الثقافة العربية بمعزل عن تتبع الحساسية الرمزية وما أصابها من فكرة التخبئة والاتقاء، وبراعة المدح والهجاء، والولع بالسفور الغليظ والتشابه، والعلامات المحدودة، إذا غابت القوة الرمزية طغت العلامات والتشبيهات. فى أنفسنا إجلال العلامات وارتباط المقالات بالمقامات، عانينا كثيرًا من علامات لا عمق لها من رمز أساسى. كنا نعمل أحيانًا لحساب التبعثر ونسيان الرمز. كنا نخدم العلامات أكثر مما نكون الرمز. لما صدمتنا الحضارة الغربية تذكرنا قوة الرمز التى اضمحلت فى عقولنا. لقد بذلت

محاولات قوية لإرساء التشقق العقلى والروحى، وسمى هذا التشقق أحيانًا حداثة.

اضطرب موقفنا من الرمز، بل حاولنا أن ندعمه بعلامات ليست من جنسه. وقعنا فى حرب عقلية، كان الرمز قديمًا، وكانت العلامات حديثة. أدركنا ما تتعرض له القوة الرمزية، لم نستطع تفهم الثقافة الغربية من حيث هى قوة رمزية أكبر من العلامات! لقد ظننا أن هذه الثقافة مجرد علامات. كان من الصعب علينا أن نجعل للقوة العلمية الحديثة سلطان الرمز. حدث تشقق فى استجابتنا للعالم الحديث، خيل إلينا أن الثقافة العلمية براعة فى استخدام علامات لا أكثر.

كان من الضرورى إحياء القوة الرمزية وإثراؤها بالتفاعلات الحديثة. كانت القوة الرمزية التفاعلية ضامرة حين أخذنا بمبدأ الانتقال من اللازم إلى الملزوم، والانتقال من الملزوم إلى اللازم. كان هذا "اللزوم" آية اضمحلال الروح. كان الصراع بيننا وبين الثقافة الحديثة صراعًا بين اللزوم وما يشبه التنميق من ناحية وقوة رمزية من ناحية ثانية. لنقل بصراحة كان إجلال فكرة المعنى المحدود الثابت كان يعنى فقدًا كبيرًا لم نستطع ملاحظته. لقد عاشت الثقافة العربية دهرًا طويلاً على نقاش حول علامات لا نقاش وإصغاء لرموز.

لقد توسعنا فى علاقات جزئية تسمى تشبيهات ومجازات وكنايات تعبر عن عجز عن تكوين الرمز. ما يزال هذا التوجه قائما. لا يزال اجتهادنا أشبه بتكوين مجازات موضعية. مسألة دلالة المعنى على المعنى التى يهلل لها بعض المفكرين المحدثين كانت فى لبابها، فيما أتوهم، نوعًا من الاستدلال الجزئى العقلى البطىء المتعثر. اختلط فى أذهاننا الرمز والعلامات. اعتبرت

العلامات أحيانًا رمزًا، واعتبر الرمز علامات. تحلل الرمز فى معالجات جزئية.

اعتبر العصر عصر العلم، وكان العلم – كما قلنا – مجرد علامات، وأحلناه أيضا إلى "إلحاق" بمبدأ أو جوهر ثابت، كان هذا مظهر عزة غريبة. اختلط الرمز فى أذهاننا بمبدأ الوصول والانتهاء، وفهم بمعزل عن الجمع بين القوة والمقاومة. لقد ظننا، إلى وقتنا هذا، أن الأشياء تلتقى فيما نسميه تشبيهًا لا فيما نسميه رمزًا. كان الرمز عندنا خلوًا من المجاهدة والمناوأة والحركة.

تهددنا النظر إلى أشياء معينة وما بينها من تشابه كان فى أغلب الظن بمعزل عن النمو الذاتى ومصاعبه. لم ينظر إلى النمو نظرة جادة فى ظل القوة الرمزية. القوة الرمزية كانت وما تزال حلمًا بعيدًا نظرًا لما اعترانا وما يزال يصيبنا. كان مفهوم العلامات والرموز جامدًا شبه قدرى فى بعض الأحيان.

ضعفت القوة الرمزية مع خشونة الحياة العملية، والاعتماد المتزايد على الصور، وقلة النشاط الخيالى. ضعفت القوة الرمزية مع اشتداد الإعلان وحملات العولمة والتلفزيون والإنترنت والتلاعب والغزو النفسى والتعاملات الحديثة مع فكرة الأسلوب وقلة الشعور بالحرج. عجز المعلمون عن بث القوة الرمزية والتلطف لها، وأصبحت المعانى الكامنة وراء الظواهر فى خدمة أغراض معينة ثقيلة الوطأة. أبحاث اللغة الرمزية غير أبحاث الشك عند نيتشه وماركس وفرويد الذين طرحوا مشكلة الوعى بوصفه كذبًا. أصبح الاهتمام بمعنى عام تشترك فيه الذوات ضئيلاً، ظهرت أو علت فكرة اللطخة أو الوصمة. علت كلمة الأيديولوجيا والعمليات التجارية وقوة المراوغة، وانشقاق اللفظ عن المعنى، وعلو سلطان الكناية والمجاز المرسل أيضًا.

ضعفت القوة الرمزية مع طغيان الجزئيات والعقبات والريب والتفصيلات ووهن الآمال الكبيرة. في وقت مضى كنا ننظر إلى القادة نظرتنا إلى الرمز. تراجعت قوة الروح، وأصبح كل شيء حكاية تذهب أو تجيء، نحن الآن نعيش على واقعات صغيرة يطرح بعضها بعضًا. حارب المحاربون فكرة الرموز والإنسان العظيم. لا شيء فوق الفرد والعوارض والسرد والتتابع المستمر، لا شيء من قبيل الطلاقة الرمزية. ربما أسهمت التطبيقات السميولوجية في بعض مناوأة هذه الطلاقة أعانت هذه التطبيقات على تمكين فكرة الشذرات.

فرغت الحياة الثقافية لمجازات صغيرة، واحتبست الطاقات فيما يشبه السلع المحدودة. فرغنا لانتصارات جزئية وعاقتنا العوائق دون الثقة في التطلع الرمزي، والبحث في الإشكالات الكبيرة. كان بحث التراث في العصر الحديث قليلاً ما يستبطن القوة الرمزية وما أصابها. كان كل شيء جزئيًّا أو عقليًّاً حبيسًا، قل أن يعنينا أمر البحث عن بواطن أو مواجع دفينة يصعب أن نشرحها. كان غياب الإشكال قرين غياب البحث الرمزي، وكان مفهوم البرهان ومفهوم البيان كان كلاهما كليلاً أو حسيرًا. كان البدر الذي لا يظهر، وكان الأحبة الذين رحلوا، وكان الأسد والبحر والسيف والسهم والشمس والصبح والغزال، وأخبار المجد والغلبة مظاهر فقد رمزي عظيم ما يزال ينتظر البحث. كان رثاء القوة الرمزية في التراث أمرًا يلفت النظر.

الآن تجتمع قوة ضارية من أجل قتل الرمز في نفوسنا. دأبنا على أن نقول إن الكلمات تتوالى بحسب توالي المعاني في الذهن، المعاني إذن جاهزة معدة، المعاني، بعبارة أخرى، أخبار. تداخلت الفكرة والخبر، الثروة الفكرية

عوملت معاملة أخبار وأحاديث. لدينا ولع خفى بتحويل الأفكار إلى ظلال لأصحابها. النبأ إذن ينافس الفكرة.

النبأ يخلق الأفكار، والأفكار حواش عليه. كانت أخبار السيوف، يومًا، أهم من الأفكار. تراجعت الفكرة تراجعًا واضحًا فى الوعى العام بطريقة لا نعيها تمامًا. الأفكار فى الإطار الأدبى كثيرًا ما عوملت معاملة النبأ المريب. فكرة الدليل التى تداولتها الثقافة العربية فى أشكال منها البلاغة كانت، باعتبار ما، نصرة للخبر. كان الشعر العربى دائبًا على تحويل الأفكار إلى أخبار، وكلما كانت الأخبار عجيبة كانت أقوى تأثيرًا. أصبحت الأخبار، مع ظروف صعبة، مريبة، فنهض الشعر للدفاع عنها والسخرية منها.

هذه الملاحظات "الجدلية" تومئ إلى ما نحن فيه: القوة الفكرية كانت موضع ريب، لذلك تحولت إلى ما يشبه الأخبار والطرائف والنوادر والسمر فى بعض مجاليه. لقد نشأت فكرة الدلالة الأصلية فى جو فقد الثقة فى طريقة تداول الأفكار، أصبحت اللغة – مع الأسف – أخبارًا.

فى وقتنا هذا كثرت الأخبار فصرنا نكترث بغيبة أخبار وحضور أخبار، ولا نكترث كثيرًا بالأفكار على الرغم من ظواهر غير قليلة. أكثرنا من الصلة بالغرب، وقرأنا آثارًا كثيرة، وبذلنا منع قولنا الكثير، لكن الأفكار عوملت مرة أخرى معاملة أخبار أحيانًا. كلما طرأ فكر جديد عاملناه معاملة بدع أو خبر، وتسابقنا فى الزحام حوله، والاستكثار منه. ما يزال بيننا الخلط القديم شائعًا. هناك – رغم معارضات غير قليلة – انفصال نفسى بيننا وبين الأفكار، وانفصال بيننا وبين المجتمع، فكيف تنمو القوة الرمزية فى هذا الجو. كثير من الأفكار يطفو على سطح عقولنا لا يتعمقها. ظل الفرق قائمًا بين

الأفكار والمواقف، بين الأفكار والاعتقادات. ظللنا نعتز بما نسميه قيل وقال أكثر من اعتزازنا بحركة الفكر وحرارة السؤال. ظللنا نعتز بالأخذ من كل شيء بطرف. هذا سلوك لا علاقة له بالتفاعل وتحويل الأفكار والمواقف إلى طاقات ورموز. ظللنا نتعامل مع أفكار كثيرة لكنها لا تتحول إلى شجرة عظيمة راسخة فى الأعماق متطورة حية نامية. أردنا أن نقول كل شيء فضاعت منا القوة الرمزية.

كانت القوة الرمزية فى وقت مضى هى المشغلة الأساسية، وقد بذل فى هذا السبيل عباس العقاد وزملاؤه وشيوخه. كان العقاد أوضحهم صوتًا من الناحية النظرية، كان يعتمد على الفلسفة الألمانية، وكان ينادى بضرورة التأليف بين الحرية والنظام، بين المادة والمعنى، بين الواجب واللعب، بين الأفراح والأوزان. كان مغزى هذا ضرورة إعادة النظر فى هذه النواحي، وتجنب التلفيق، وتكوين روح باطنة تلتمس إرادة القوة أو دفعة الحياة. كانت دفعة الحياة هى القوة الرمزية التى تقنع بما يشبه التصوف وهى منغمسة فى عمق المجتمع.

كانت الثقافة الغربية فى نظره بمنأى عن التحيز المشهور، كان تجديد الروح فى نظره عملاً استيعابيًّا خلاقًا لا يجنح إلى جهة واحدة أو نظرة بسيطة. كان هذا التجديد قوة تفرح بالتفاعلات وتفرح بمعالجتها والانتفاع بها والسيطرة عليها. كانت الوثبة المنشودة أعمق من الحماسة الطارئة والعاطفة القوية والدعوة الخطابية. كان عمق الفكر هو التصدى للمتعارضات بطريقة غير مألوفة فى التراث، التحدى هو افتراض المتعارضات وإعادة معالجتها بطريقة رمزية أكبر من العناصر الداخلة فى تكوينها. كانت النهضة عنده خلق رمز لا مجرد العكوف على جزئيات والمصالحة بينها بطريقة عملية خالية من

سعة الأفق، والصبر. كان خلق الرمز وتعهده وغرسه وريه وحمايته من الجمود همَّ جماعة المفكرين على اختلافهم وهم الجماعة. كان الجامع بين النخبة والجمهور هو هذا الروح العظيم الذى لا تستخفه المسائل الجزئية والمناقشات البطيئة. كانت النهضة عنده قوة رمزية متميزة من التضخم والغرور والتقليد والمحاكاة.

فى هذه الأيام لا نكترث بالقوة الرمزية التفاعلية. أغرتنا القوة التقويضية والبعث بفكرة العظمة والعلو، كانت الأساليب مظهر روح عظيم، وكانت أمور التقنية أهون من أمر الرمز. كانت الحرفة أدنى من الرسالة، وكانت أمور الفكر هى أمور مجتمع يحتاج إلى صفوة تستلهم الروح، ولا تعيث فى السرد والتفصيلات والنجاحات الرخيصة، كان الرمز فى تصور جيل مضى من خلق الإنسان الذى لا يريد أن يضيع فى وسط الشظايا والزحام، والجدل والرهق، واللحاق السطحى، والإفاضة فى عرض المعلومات، والتفنن فى ملاحظة العقبات.

العجيب أننا استرحنا إلى ما آل إليه أمر القوة الرمزية وقلنا ما قاله القدماء الذين ذهبت عنهم قوة الروح: لكل مقام مقال. صارت القوة النقدية إلى قوة تشريحية ضئيلة الحظ من العزائم والنهوض. صار النجاح أهم من القيمة، وصار أمر التأليف الباطنى بين المتعارضات ترفًا أو حديثًا من الماضى، والماضى لا يشبه الحاضر الذى يستبقى كل شىء، ويجاور بين هذا وذاك دون محاولة للاستيعاب والخلق وتكوين الرموز. صار الحديث فى كل شىء ما عدا الشوق إلى أن يكبر الإنسان على نفسه. هكذا ضاع تعليم اللغة، وعاشت فكرة الرموز غالبًا فى منطقة ضيقة هى منطقة الفكر الأسطورى الذى اتخذناه حلية

ومهربًا، اكتفينا بأن نتحدث أحيانًا عن الرموز، دون أن نحياها ونجربها ونعانيها.

مع ذلك فإن ما يسمى الوعى النصى الآن يغرى الباحثين بإهمال الطبقة غير اللغوية من الرموز والاستعارات. ما تزال النظرية الرائجة محتاجة إلى بعض التنقيح حتى نكمل العلاقة غير اللغوية بين الرمز والاستعارة. لا يعرف البحث العربى المعاصر توجهًا نحو تفاعلات الرموز والوقائع. هناك بعد ثان غير لغوى مهمل فى ثقافتنا أحيانًا، لقد أهملنا غير قليل من مظاهر التماسك والعمق والتصادم بين تصنيف سابق مقرر للواقع وتصنيف ثان يولد. أهملنا مزاجًا من المقاومة والقبول، من التضارب والتناسق، وعلاقة ذلك بالرؤية الجديدة. بعبارة أخرى إن عملية التفهم هى عملية تحول أحيانًا عن التشابه والمجاورة إلى الرمز. الحدود تتعرض للانطماس، سواء فى ذلك الأشياء وعلاقتنا بها، حينما نعرض للطبقة غير اللغوية من الرموز تتضح هذه الدعوى بطريقة أكبر.

ما يزال نشاط اللغة غير واضح فى دراساتنا. هذا النشاط يجعل الأشياء على مسافة من القول، ويجعل مسافة أخرى فى داخل القول بين ما نسميه الموضوع وما نسميه المحمول. الباحثون يهتمون بفكرة المفاهيم الذهنية القائمة على التعميم والتجريد، ومع ذلك قل أن نمحص تكوين المفاهيم من خلال تحول الحقوق الدلالية للكلمات بعضها نحو بعض. بعبارة واضحة إن الرمز، كالاستعارة، ليس جزءًا من التفكير النظرى، لكنه يومئ إلى بزوغ هذا التفكير، هذا يشرح لنا ارتباط نظرية الرموز ونظرية الاستعارة بكلام كَنْت فى تخطيط النظام الذهنى، وقدرته التركيبية.

ليس ثم ما يدعو إلى إنكار علاقة الرموز بالمهفومات النظرية، ولا يمكن أن نستنبط من شرح الرموز شيئًا من قبيل هذا الإنكار، يقول بول ريكور إن المفهوم النظرى لا يستوعب كل مطالب الفكر الرمزى، لكن هذا لا يعنى إلا أن التصنيف السائد لا يخلو من ضيق، وأنه على العكس قد يحثنا على تجاوزه والتطلع إلى آفاق الرمز وممكناته.

نستطيع الآن أن نشخص، بطريقة ما، الجانب غير السيمانطيقى من الرموز إذا اتفقنا على تسمية ملامح الرمز التى تخضع للتحليل اللغوى بهذا الاسم. إن شيئا ما فى الرمز لا يتصل بالاستعارة لأنه يقاوم النقل اللغوى أو السيمانطيقى أو المنقطى، هذه المقاومة أو عدم الشفافية منشؤها أن الرموز عميقة فى تجارب الإنسان التى تخضع لمناهج الدراسة المختلفة. التحليل النفسى يرى الأحلام نموذجًا للاستبدال والتخفى، والصور فى الشعر ترتبط بسلوك أو صناعة معينة نسميها صناعة الشعر، والرموز الدينية تنشأ من قبول النفس قوى فوق الطبيعة تسكن فى أعماق وجود الإنسان، وتجاوزه، وتسيطر عليه.

هكذا لدينا جملة طرق للنشاط الرمزى لا تنفصل، لكن النشاط الرمزى، فى الحقيقة، نشاط مقيد غير كامل الحرية. ومن حق البحث أن يجلى الصلة بين الوظيفة الرمزية وهذا النوع أو ذاك من النشاط غير الرمزى أو النشاط السابق على اللغة.

لا نملك كثيرًا من الفروض عن نشاطنا الرمزى والحدود بين رغباتنا وثقافتنا، أو الحدود بين بواعثنا والقوى التى تنوب عنها فيما يسمى الكبت. لا نملك الكثير من الفروض عن التعارض الممكن بين بواعثنا وتداخل الدوال. لا

نملك علمًا واضحًا بالطاقات والديناميات الخاصة بالبواعث من ناحية والشروح المفروضة من ناحية ثانية. لا علم لنا برقابتنا أو أفعالنا فى الكبت. لا علم لنا بما نقوم به من إزاحة وتكثيف وتفكيك. لا علم لنا بالتعارضات والتصادمات العميقة في تجاربنا وثقافتنا وأحلامنا.

ينقصنا الكثير من الخبرة بتمازج القوة والمعنى، وتمازج الباعث والقول، وتمازج خبرات الطاقة و خبرات السيمانطيقا. ينقصنا الضوء الجدلى بين القوة والمعنى، بين الباعث والقول، ينقصنا كثير من افتراضات التشويه المرتبط بالجدل بين المستوى الأول والمستوى الثانى، تتنافس المعانى فى الوقت الذى نعترف فيه ببعض التساند.

لا بد من افتراض مقولة ثانية إلى جانب مقولة المعنى. مقولة المعنى لا تكفى وحدها لشرح الرمز. المعنى مقولة فى داخل السيمانطيقا، وبحث اللغة على خلاف الطاقة التى تقع فى خارج اللغة، وتبعًا لهذا كله كان النص فى الحلم وغير الحلم مناوئا بقوته للمعنى المحدود. يقول ريكور: وقد وعى فرويد هذا الجدل، وعبر كثيرًا عن مقاومة الرمز لكل بيان ساذج قاصد، كأنما رأى فرويد أن الرمز، فى أحد جوانبه المهمة، عمل مضاد للغة لأنه عميق الوجود. الرمز، بعبارة أخرى، يشهد على أن الخطاب أو القول عميق الجذور فيما وراءه من الحياة.

هل تحدثنا كثيرًا عن مولد الرمز فى ثقافتنا؟ هل عنانا أن نبحث بإصرار عن تغلغل الخطاب اللغوى فى نظام آخر غير لغوى. هل عنانا كثيرًا أن نبحث الرمز الثقافى العربى من حيث قدرة وفعالية؟ أم عنانا فى هذه الأيام أن نحيل كل شيء مهم إلى مجرد اعتبارات لغوية، هل عنانا، بعبارة أخرى،

أن نذوب فى حركة النقد المعاصرة، فى مجرد قوالب القول وأنماطه. هل عنانا أن نشعر بطاقة فوق تمام الوضوح والتفسير؟ هل الوجود مجرد لغة؟ هل الكلام عن القوة كلام عن شىء أجلّ من القول؟ هل يمكن أن نحيى الشعور بقوة لا تذوب ولا تنقضى من خلال الإفصاح والمعنى القولى.

يجب أن نبحث، خلافًا لهوى المعاصرين، عن بعد غير لغوى، يجب أن نثق فى تجليات تتواصل فيما بينها، تظهر فى القريب والبعيد، يجب أن نسأل عن ظاهر فى اللغة وباطن أبعد من اللغة. البدع المعاصر يختصر كل شىء فى قول أو خطاب لغوى، من ثم نعيش فى أسر على مبعدة من الصلة بالكون ذاته. البدع المعاصر لا يريد أن يؤمن بدلالة الكون. البدع المعاصر فى توجهه اللغوى قاس جدًّا، لا يريد أن يعترف بتوحد العالم، وتبادل إيماءاته وعبور المسافة بين الإنسان وغير الإنسان، البدع المعاصر لا يريد الاعتراف بخطاب أشمل وأعمق وأعلى من القول.

البدع المعاصر لا يريد الاعتراف بوجود لا تخلقه كلماتنا، الكلمات، فى البدع المعاصر، لا تنحنى ولا تتواضع، البدع المعاصر لا يريد أن يعترف بوجود لا يدين للغة، ولا يفنى فى ألفاظ، ولا تمده العبارات بمدد أو عون أصلى. البدع المعاصر يقول إن كل شىء من خلق اللغة، يقول إن اللغة هى العالم، والعالم هو اللغة.

ليس من الممكن أن نختصر فى كلمات قوة البواعث التى نعانيها حين نتصور أننا غير أقوياء وغير مقبولين. أحرى بنا، فيما يقول ريكور، أن نسلك سبيلاً ثانيًا من الجدل بين القوة والشكل اللغوى، أحرى بنا أن نتواضع فى تقدير اللغة خلافًا للسائر المتداول، فما تقتنصه الكلمات ربما لا يعدو زبد البحر

أو زبد الحياة. لكنَّ هناك قوى أو ضغوطًا كبيرة خفية تحول بيننا وبين أنفسنا، تحول دون الشعور بقوة الرموز واستناد نظرية الاستعارة إليها. الاستعارة واقعة قولية قد تتعرض للهزال، لكن الرموز ممتدة الجذور عميقة فى الحياة والشعب.

الصفوة، الآن، تحارب الرموز أو النشاط الذى لا يكاد يصدق. الصفوة قاسية أحيانًا لا تريد أن تصغى للاعتبارات المتبادلة والتفاعل ومحاولات إقامة شبكة عمل موحد قوى، ومحاولات إقامة تعاون بين مفهومات وممكنات تفسيرية.

من واجبنا كشف الاستعارات الأساسية فى حياتنا، وكشف تجمعها وتفرقها وتكوينها لطائفة من المفهومات على مستوى أعلى. هناك عمل كثير يجب أن نفكر فيه، عمل يخدم النسيج المترابط المنظم بين المستوى الرمزى فى تطوره البطىء، والمستوى الاستعارى فى تقلباته. هناك مظهر ثان لتوظيف الاستعارة يقارب بينها وبين الرموز، أعنى مجموعة الاستعارات التى تؤلف، فيما بينها، نظامًا تراتبيًّا معينًا احتفل به على الخصوص فيليب هويلريت فى مؤلفيه المشهورين: النافورة المشتعلة، والاستعارة والحقيقة. لم نكشف حتى الآن استعاراتنا الأساسية، ولم نكشف علاقتها بالرموز، لا نعرف على التدقيق مدى تواصلنا تحت السطح. لا نعرف مدى ما نتمتع به من احتياطيات رمزية، لا نعرف الكثير عن معالجتنا للتفاعل بين الاختلاف والتشابه الذى ينتج ما تسميه النظرية المعاصرة باسم التوتر. الآن نقاوم من الناحية العملية هذا التوتر، ونقاوم، مع الأسف، بحث العراقة والوفرة الوجودية. الآن نحول كل شىء إلى استعارات. الآن لا نبحث عن وجود أكبر

من الاستعارات والإجراءات اللغوية. الآن نهمل البعد غير اللغوى. نهمل بعد الجذور والقدرة والقوة المظللة.

لا نريد أن نعترف بأن اللغة سطح، وأن العمق فوق اللغة. لا نريد أن نحارب، بين وقت وآخر، قوة القول. كل شيء يومئ إلى ملامح الغرق فيما نسميه الخطاب الذى يستبعد ما دونه أو ما فوقه. الغريب أن العاديين من الناس يرتابون، وأن الخاصة تتلذذ بهذا الريب الذى ينم عن استنزاف القوة. ما وراء الخطاب يجب أن يشغل البحث. يبدو لى أحيانا ضرورة أخرى غير الضرورة التى يعمل على تنشيطها الخطاب. الخطاب، من حيث الاشتقاق اللغوى، خطب جسيم.

هل نحارب الآن الصمت والإصغاء كقوة رمزية كبيرة. هل ضاعت المساءلة العاطفة التى تنحو نحو الصمت وسط الخطاب الماكر. نحن ننزلق بفضل فكرة الخطاب وعدم التمييز بين اللغة والطاقة الوجودية الإنسانية. نحن نستغنى بفضل فكرة الخطاب عن المكابدة النفسية. أصبحنا لا نعوّل على إيقاظ البداهة. إيقاظ البداهة شيء ومسألة الخطاب والقوة القولية شيء ثان. الخطاب هو مفهوم التصنع والتعود على الجفوة لا الالتمام والقوة الرمزية. ترعرعت فكرة الخطاب لمحاربة هذه القوة. هذه ملاحظة تستحق الخوف. الثقافة المعاصرة وبخاصة ما نسميه بعد الحداثة، تسعى جاهدة نحو هدم الفكرة والطاقة الرمزية.

هذه عداوة بادية تسمى بغير الاسم المشروع. لنقل إننا نعيش ثقافة تحارب الرمز، علنا، ولها فى السر موقف آخر فى أكبر الظن. العالم الثالث – فيما يقال – ما يزال يأخذ بالطاقة الرمزية، لكن هذا العالم تجتاحه تغيرات

عاصفة. العصف هو ما يصيب القوة الرمزية الدافعة. التوتر نفسه حالة رمزية تبدد الزينة وفكرة الاستبدال الساذجة وإدخال السرور، والاعتداد بما يسمى المتعة والقيمة الانفعالية. تضخم التوتر أو أصابه السرف فأصبح خطابًا.

الآن لا يبكي أحد ما فقدنا من القوة الرمزية. عجزنا عن رعايتها وتعهدها وتجددها، وصرنا إلى النثر والشظايا ومتفرقات هنا ومتفرقات هناك فى غمرة الأخبار المتلاحقة التى تصنع وتصاغ بإحكام، وتتوالى علينا فى كل ساعات الليل والنهار. الأخبار الفاجعات، والفاجعات الأخبار. ألق خبرا، وانسخه بخبر، ثم ابحث عن خبر ثالث. هكذا تختصر الحياة، وتصبح النفوس كالفراش المبثوث، كرماد اشتدت به الريح. هذه الصورة وتلك الصورة، فكيف إذن نحيى الرمز، كيف نعرف، كيف ننقذ وجودنا من الخبرية والشظايا والولع الغريب باللغة وما نسميه البيان؟ كيف نجمع بين المفهومات وحياة الرموز؟

أصبحت اللغة وأصبح الفقه مهمومًا بفكرة الفضلات وطقوسها، نلقى بها ثم نجمعها. كوِّن الفضلات، واطرحها، ثم كوِّن فضلات أخرى وهكذا... الفضلات هى رمز الكف الأشل، ورمز الفراغ، ورمز تعَطُّل. كثرت الفضلات، وضاع الحزن نفسه، وضاع الإحساس بالميتافيزيقا، وكثرت العروض، وتمزق الإحساس بالذنب، والتفّت علينا الكلمات، وكابرنا البؤس العظيم. ضاع الرمز العظيم على نحو يذكرنا بقول أبى تمام:

رَعَتهُ الفيافِي بَعدَ مَا كَانَ حِقْبَةً

رَعَاهَا، وماءُ الروضِ يَنْهلُّ سَاكِبُه

انهل ماء الروض فى علامات لا رمز. هل كانت قوة الرمز المحيرة هى الإيماءة غير المستورة تماما فى قول أبى تمام أيضا:

مَطرٌ يَذُوبُ الصَّخْرُ مِنْهُ، وَبَعْدَهُ

صَحْوٌ يَكَادُ مِنَ النَّضَارَةِ يُمْطِرُ

منذ بعض الوقت تخلينا عن القوة التى تلابس نصف الظهور، ونصف الخفاء، قوة الحدس. الحدس الذى يتقطع فى الكلمات والأخبار والنثر والبقايا وسرعة الحركة والانتقال ولهث نسميه الدوال، ونسميه تسميات أخرى طبقًا لأهداف جديدة وحركة دائبة تجعل القوة فنًا من التداخلات العميقة التى ألقت جانبًا إلمسألة السابقة الماثلة فى القسمة والتعريف.

تتهاوى فى مجالات كثيرة فكرة التعريف، منذ وقت بعيد ظهرت فكرة التعريفات المتعددة، والتعريفات المتعددة لا تعيش فى إطار منسجم أو إطار رمزى. التعددية المعاصرة توشك أن تستغنى عن قوة الرمز، التى كانت تجمع التنوع فى وحدة. تتهدد القوة الرمزية اعتبارات جديدة تعرف باسم خلط الأوراق بطريقة حاذقة. يتهددها السرد المستمر فى وسائل الإعلام. هذا الغذاء اليومى الذى لا يخلو من تفكيك النفس وإحالتها إلى قطع صغيرة. القوة الرمزية إذن ليست فى خير حال، فقد انتهكت معالم الالتحام والعلو والشوق، وأخذنا ننتقل فى خطوات صغيرة لا إمكانيات عميقة. تحركنا علامات بأكثر مما يبعثنا رمز. صار تدفق الخطاب عبئًا علينا، على الرمز.

استحالت الدراسة الإنسانية عبئًا على الدارسين لا عونًا لهم على استقبال نشيط لقوة الرمز وإحيائه والخوف من التفريط فيه. فرطنا فى تجويد اللغة وتجويد الفكر، وتجويد الحاسة الخلقية لأننا فرطنا فى القوة الرمزية. شغلتنا الواقعات والاستعارات الصغيرة، والكتابات الكثيرة، والكتاب الجامعى، وكلال العزائم، والنفعية الطاغية، والسرد الذى يمثل المجازية الجديدة، والأمر

اللغوى السميوطيقى، والعلاقات الاختلافية القاسية، وصرنا لا نثق فى الاختيار والتحدى والقلق والانتباه. ساد التزويق والاستعارة المجنونة وظهرت رغبات قوية فى قتل العناية بالقوة الرمزية وقوة التفاعلات.

الفصل التاسع

التفاعلات والقوة الرمزية

التوسع فى إضفاء المناقب بواسطة المجاز عبر قرون طويلة فى الشعر وخارج الشعر والحديث العادى حرمنا من الثقة باللغة عامة، لم يستطع التعليم الحديث المستمر أن يقدم علاجًا شافيًا لهذه الظاهرة، بل لم يستطع أن يثبت صرامة الفكرة أو العبارة فى الأذهان. حاولت البلاغة العربية المتأخرة شيئًا من قوة الدفاع عن هذه الصرامة، لكن الأجواء العملية حالت دون تقدير هذه المحاولة.

فى العصر الحديث حاول المصلحون تغيير دراسة الاستعارة والمجاز بأساليب مختلفة يفضل بعضها بعضًا لكن الثقة باللغة المجازية ظلت باهتة. والمتأمل فى التفسيرات البلاغية للقرآن الكريم قديمًا وحديثًا يرى كثافة العناية بالنواحى التجريدية التى تسمى باسم النظم أو معانى النحو الثانية، ويرى قلة ما يبذل فى تأمل التشبيه والاستعارة. الغريب أن هذا التوجه يلقى استحسانًا مبهمًا أو غير مبهم من عامة القراء والمتلقين حتى الآن. فى عقولنا وقلوبنا عزوف عن جماليات الاستعارة والمجاز من الصعب معالجته.

ما يزال أمر التكوين العقلى لقدامى المعلمين فى العصر الحديث موروثًا. هؤلاء المعلمون الذين يجلون مواريث قديمة، ولا يضمرون رعاية

قلبية لكثير من الأدب والشعر والمجاز. من الممكن أن نلاحظ أيضًا زيادة التوسع فى الحماسة الدينية الآن بين أجيال مختلفة. هذا التوسع الذى يرفض استعمال كلمة الأدب فى مجال دراسة القرآن مؤثرًا كلمة البلاغة أو البليغ التى لا تفوح منها رائحة المجاز والاستعارة بوضوح.

أضف إلى هذه الاعتبارات تنامى خشونة الحياة العملية، والاعتماد المتزايد على الصور والصمت، وإيثار الكلمات القليلة وضعف النشاط الخيالى وقلة الاكتراث به. هذه الأوضاع تغرى الشعر الحداثى أحيانًا بالمعاندة والإمعان فى الاحتفال بالاستعارة. لكن هذا الاحتفال الواضح يزيد عامة القراء ريبًا وبعدًا. عامة القراء ما يزالون أكثر ثقة وقربًا من حكمة الشعر القديم وتجريده، وسيرورة أمثاله وعباراته التى تذكر بالسهام النافذة، ما تزال الصبغة الإنسانية للمجاز والاستعارة تتوارى، فى بعض البيئات الثقافية، أمام قدرية العبارة المجردة المحكمة.

ما نزال إذن بعيدين عن جوهر الفكر المعاصر. لا يغرنك كثرة ما يكتب، فقرارة عقولنا متميزة مما يسيل فى مداد ما نكتب وما نردد. قرارة عقولنا ضد التعليم المجازى للغة بوجه عام. التعليم المجازى أشبه بطلاء حديث لمادة قديمة. أردنا أن نكون محدثين فبلغنا من ذلك فى الكتابة والإنشاء الكثير. وظلت مواريث قديمة تعمل فى خارج هذه الدائرة الضيقة. هناك فرق بين أحوال الكتابة وحقائق الثقافة المشتركة.

لكن هذا الفرق لا يشغل الثقافة الأدبية المعاصرة التى تتصور نفسها أحيانًا نابعة من الأعماق غير ناظرة إلى مسافات حقيقية تتصل بتكويننا العقلى والروحى الذى لا يريد أن يفرط فى اعتماده على ما يسمى الأصل أو الدلالة

الوضعية التى تذكرنا بمنبت عظيم. فى نفوسنا الباطنة غير ما يتردد على أقلامنا. تتردد على أقلامنا الإشادة بالاستعارة والحداثة ومحاربة التجريد والحكمة والكلمة السائرة. وتغوص فى أعماقنا تيارات أخرى لها صلة بإحساسنا بالكون والحياة. إن ما هو أدبى لا يمكن استيضاحه بمعزل عن اللاأدبى إن صح هذا التعبير. ما هو أدبى ليس نقيًا خالصًا. وقد عاش المجتمع العربى زمنًا طويلاً على الأدبى المجازى دون أن يفقد ريبه فيما يصنع...

اليوم نجد أيضًا ما يشبه الانتقام من الحداثة أو الإصرار على ما يشبه اقتلاعها، والعودة إلى إكبار الدلالة الحرفية العقلية، والتمسك ببعض الاصطلاحات أو العبارات القديمة فى وجهها الحرفى متناسين بعض الأطوار المجازية إمعانًا فى التنكيل بأنفسنا وبعض تاريخنا. لقد توسعنا فى الغضب، وضيعنا بعض التاريخ الثقافى، أو حملناه على أيسر الوجوه لسبب بسيط هو عجز الحداثة عن أن تتعمق نفوسنا، وميلنا المتوارث إلى المعنى العقلى الذى لا يستطيع الشعر الحداثى أن يهزه بقوة فى خارج دائرة ضيقة. قديمًا كانت خدمة المعنى العقلى تعنى خدمة الشعر فى نظر كثيرين. حاولت الحداثة أن تزلزل هذه الشعيرة، لكن بعض الحداثيين المرموقين أدركوا أن ما فات المجتمع العربى أكبر من الانتصارات الضيقة الجديدة، وأن بعض إنجازات الصفوة يجوز الاستغناء المؤقت عنها.

هناك حملة واسعة تندد ببعض استعمالات المجاز والاستعارة، وتندد بانفصال الحداثة عن خدمة الفكر العام، الفكر العام فى رأى بعض الباحثين يحتاج إلى أدوات ثانية لا علاقة لها بغير قليل من تجديد الأدب، وتجديد فهم الاستعارة، وما يسمى الصورة. تستطيع أن تحذق الاستعارة على طريقة الحداثة دون أن تسهم فى تنوير فكرى يغير أسلوب المجموع تغييرًا ملحوظًا.

لقد جعلتنا مجازات الإعلان والسياسة والعولمة والتليفزيون نرتاب فى أمر كثير. لقد تحالف المجاز فى دوائر كثيرة مع ذكاء التلاعب والغزو النفسى. لا غرابة إذا انقلب بعض كبار نقاد المجاز على المجاز، والأدب المعاصر.

فى هذه الأيام اشتد خوف بعض النقاد من طغيان المجازية، وأخذوا يدعون إلى قريب من الحرفية أو المعنى العقلى عسى أن نكشف ما نتعرض له. كان هذا الموقف ردًّا على الذين يزعمون أن اللغة لا تمثل شيئًا فى خارجها، وأن اللغة مجازات تضرب فى مجازات، يشجعون بذلك التغيير المقتحم وزلزلة الحدود والقيود. بدأ بعض النقاد الكبار يدركون مخاطر لعبة المجاز، والترويج لها. إن ما يراد به وجه الفن والحداثة يُراد به أيضًا غرض أو أغراض أخرى. لقد اشترينا الحداثة بثمن غال. هذا ما يراه بعض الباحثين فى النقد العربى المعاصر.

إن أزمة الأخذ المستمر بالتقابل ما تزال قابلة لمزيد من الفحص، فقد ساعدت على إهمال مبدأ عمل الأفكار معًا. أو ما نسميه العمل الاستعارى. هذا المبدأ أهمل إلى حد ما فى الحداثة وفى غير قليل من المجالات ذات الصبغة الأدبية التى تستحب تقسيم الناس والميول قسمين، أو تأخذ بالرفض من أجل عدم القبول. قضية الاستعارة هى قضية عمل الرفض والقبول معا، وليست قضية إقحام نضفيه إضفاء ونتعلق به. لكن التقابل من جهة، وكراهة التشابه من جهة ثانية يسودان كثيرًا من نشاطنا الأدبى.

إن الاستعارة ليست قالبًا تقليديًّا، وليست مهمة أدبية فحسب. الاستعارة هى نمو الأفكار من خلال تفاعلها. وبيان هذا التفاعل يعنى أن نتجاوز الأدبى،

وأن يتداخل الأدبى وغير الأدبى، التجديدى والتقليدى، العلمى والفلسفى، هذا أمر آخر غير الزينة وجنون الاستعارة ومباحث الأسلوبية الضيقة.

قضية عمل الأفكار معًا من حقها أن تكشف من الناحية النظرية والعملية. لقد عرفنا تقسيم الأفكار تقسيمًا حادًّا بأكثر مما عرفنا أو التمسنا وكشفنا ما يمكن أن يكون بينها من تفاعل. هذا التفاعل يقتضى أن نعنى بالثقافى لا الأدبى التقنى، ويقتضى الخروج على القالب التخصصى، ومداواة الخوف الكامن فى بعض الدوائر من عمليات التحسين وتغيير الأوضاع الفكرية تغييرًا قشريًّا.

لكن تقابل الحرفى والمجازى ما يزال عالقًا بنا. هناك قوم يغرقون فى المجاز، وأقوام يخافون المجاز أو يرونه لهوًا وخطرًا. بعبارة أخرى ليس من السهل حتى الآن أن نتفق على أهمية التحاور المستمر فى داخل هذا المجال. التحاور مختلف عن الأفكار المغلقة والتطلية والإدهاش والضربات القوية والترويع. هذه السمات التى تهدد فهمنا أو تهدد ما نسميه الاستعارة. هذه الكلمة التى تركت تأثيرًا غير محمود فى تناول نظرية اللغة، والتعاملات الفكرية.

كان لكلمة الأسلوب والأسلوبية فى حياتنا الفكرية فوق ما نتصور من إهمال مسائل حساسة دقيقة ذات صلة بالشأن العام. إن مسألة الأسلوب طغت علينا أحيانًا حتى زينت فى عقولنا نمطًا أو أنماطًا من الفكر غير المستقيم. لكنها فتنة ربما تخفى فى نظر بعض المحدثين خاصة بعض السخرية. لكن القراءة الساخرة لا تخطر بالذهن كثيرًا، فقد وقر "احترام" غريب لفكرة النص والشعر، وقد قبلنا أن يكون الكلب جبانًا والفصيل مهزومًا دون أن نجد فى ذلك ونحوه غرابة وقسوة أو عدوانًا.

إن فكرة الأسلوب لعبت بنا فى الخفاء لعبًا لا يحصى ولا يلتفت إليه حتى الآن بطريقة ملحة، كان القول المستمر فى التعويل على الصوغ والتصوير أمارة الاشتغال بما يشبه سوق البيع والشراء، والتهرب من حساب المواقف إلى حساب التزيين والغطاء. وقد أغرى النقاد الشعراء وأغرى الشعراء النقاد باعتبار المبالغة والإيضاح قرينين، حتى اختفت كرامة الإيضاح وحدوده، وصار الأمر إلى سخرية يقال لها الأسلوب.

سبح المتقدمون والمتأخرون والمحدثون للأسلوب حتى صرنا نألف ما لا يؤلف، ونقبل ما يصعب قبوله، وصار الأمر كله إلى غرابة لا نشعر بها شعورًا جادًّا مرهقًا؛ لأننا ننظر فى أعماقنا إلى الأسلوب نظرتنا إلى الكلأ المباح. كان هذا الكلأ مسرحًا لحركات غامضة تشوقنا لبراعتها الإخراجية ولا تستفزنا لما فيها من إيماءات الضياع المتفق عليه أو على تجميله وقبوله.

لمثل هذا دب فى عقول كثيرة الريب فى البلاغة والاستعارة والتشبيه. اكتفينا بالشعر والبلاغة والحداثة الأدبية عن تحليل الواقع وتقصيه تقصيًا علميًّا اجتماعيًّا.

من الواضح أن الارتكان إلى الأسلوب أغرانا بتجنب هذا العمل المقارن بين جماليات الأسلوب ودفائن المجتمع وقسوة بعضه على بعض، ومحاولة قلة من الشعراء والظرفاء تجاهل الكثير من أجل الأسلوب. لنقل مرة بعد مرة إن المجتمع العربى القديم والحديث كان معذورًا فى تعففه الباطنى عن التشبيه والاستعارة، هذا التعفف الذى جعل قضية الفكر الأدبى مشتبهة فضفاضة فى أعين كثيرين من الباحثين القدماء والمحدثين، كان الأدب والشعر والمجاز والاستعارة مجمع إعجاب وتخوف ومجمع الرفض والقبول، كان

باعثًا على اعتبار الشأن الحيوى والاجتماعى آية غرابة تقبل ولا تنتقد، وآية وهم يصنع منه الفن ولا يعين على معالجة الصعب والمنحرف والقاسى والمتداول.

إن إخراج الحرج من قبول الاستعارة والتشبيه من تاريخنا ووعينا الثقافى ليس إلا علامة النشوة الضيقة بالأسلوب وقضاياه، وعلامة إذابة الاجتماعى الحيوى فى النصى أو الأدبى. ما يزال أمر الكشف أيسر فى نفوس كثيرين من أمر الأسلوب، وما يزال أمر الأسلوب عائقًا فى بعض الأحيان دون التلفت إلى الكشف. كان طول القول فيما سماه المتقدمون اللفظ من ناحية والمعنى من ناحية أخرى يحمل فى ثناياه الخلاف بين الإعجاب والأسلوب والتخوف منه، أو يحمل الفرق بين الإيمان بصنعة المجاز والاستعارة والحاجة إلى الريب والاحتراز، أو يحمل الفرق بين الاعتداد بالثقافة الأدبية ومحاولة التضييق عليها من بعض الوجوه حماية لمصالح عليا لا يفكر فيها المحدثون الغارقون فى النقد الأدبى وتعزيز الصفوة من النقاد والأدباء. ألا ليتنا نتفق على ضرورة الخروج من مصالح هذه الصفوة إلى مصالح أخرى تتفتح عليها دراسة الأنظمة الفكرية التى تدور حول الاستعارة.

كانت عبارات من قبيل الألفاظ خدم المعانى المصرفة فى حكمها، وكانت المعانى هى المالكة سياستها، المستحقة طاعتها. كانت تحمل فى بعض طواياها الريب فى المجاز والاستعارة وبخاصة إذا نظر إليهما فى حقل أو حقول أوسع من الأدب وأشد خطرًا. كانت كلمة "الألفاظ" هى السحر، وعبور مشكلات كبيرة بأدوات غامضة مشتبهة. لكن الذين يقرءون البلاغة وما نسميه البيان يحسبون الأمر خالصًا للأدب والشعر. هذا توسع غير دقيق. كانت كلمة العقل، على الخصوص، ملجأ يحتمى به بعض الباحثين من روع الاستعارة

وقدراتها وغموضها وإشعاعها. هذا يعنى، بعبارة أخرى، التطلع إلى مصالح أخرى غير أدبية تتعرض للإهمال فى بعض الأوساط التى تتأتى للاستعارة من وجهة نظر النقد المعنى بما تخفيه اللغة الرمزية التى تشغل على الخصوص رجال اللاهوت، وأتباع النزعة الإنسانية والباحثين عن القيم الأخلاقية التى لا تتقيد بكهنوت الكنيسة.

اللغة الرمزية تخاطب الناس، فيما تقول إديث كريزول، من خلال إنسانيتهم، وتخلص العقيدة الدينية وأفكارها الخاصة بالخير والشر من خصائصها الأسطورية، وتتوق إلى تحديد المكونات غير العلمية للعلم. اللغة الرمزية تبحث أو يبحث أصحابها عن معان أساسية تعد بمثابة حقيقة أو حقائق كامنة وراء الظواهر. وربما تترادف هذه اللغة أو هذا النوع من البحث مع الإيمان بالله ورفض النزعة العدمية وأنطولوجيا العدم، والتعويل على منحة الوجود وابتعاث الروح. وهنا يُذكَر على الخصوص بول ريكور، وجبرييل مارسيل اللذان يربطان بين اللغة الرمزية وسر الوجود المجسد والوعى بالجسد، والانطلاق فيما يسمى الحضور المتحرر فى العالم.

لقد اعتبرت أبحاث اللغة الرمزية أبحاثًا فى الحرية والحضور والعفوية والانغماس فى موقف أو معنى ينطوى عليه الإنسان فى مجتمع مزدهر غير مقموع. تقترن أبحاث اللغة الرمزية بتوكيد أهمية الحرية ومواجهة الحتمية الاجتماعية للبيروقراطيات والأيديولوجيات، كما تقترن بمواجهة محدودية الدراسات السيكولوجية والاستعمار والحرب.

أبحاث اللغة الرمزية، عند ريكور، يراد بها توكيد التكامل فى الفكر الذى شغل هيجل وكل التراث المثالى. واضح أن ريكور يؤكد من خلال هذه

الأبحاث النظر إلى الموضوعات من كل زاوية ممكنة، ويضع فكر ما نسميه الآخر في تقديره.

أبحاث اللغة الرمزية غير أبحاث أبطال الشك، نيتشه وماركس وفرويد، الذين طرحوا المشكلة الحديثة عن الوعى بوصفه كذبًا. هذه المشكلة التى يتنكر لها أصحاب الهرمنيوطيقا وريكور على الخصوص الغارق فى تقديس اللغة الرمزية. المشروع الفلسفى للهرمنيوطيقا يدعم البحث عن الحقيقة ويجافى نزعة الشك والكذب الذى يرتبط بالبلاغة من ناحية جزئية.

ترتبط اللغة الرمزية عند ريكور بالبحث عن الوعى الكامن بشيء فى سياق ذاتى محدد، هذا الوعى لا ينفصل عن الاهتمام بحقيقة عامة وذاتية تشترك فيها الذوات. لنقل أيضا إن أبحاث اللغة الرمزية تسعى إلى هذه الحقيقة من خلال تعليق الحكم على الأشياء، والتركيز المباشر عليها من حيث علاقتها بالوعى.

إن صرامة التوحيد فى الإسلام ونفى التجسد كان لهما أثر فى معاركة اللغة الرمزية باسم فكرة القصد والطريق المستقيم، ما يزال الخطاب الدينى عندنا يجفل كثيرًا من الخوض فى الرمز، ويؤثر عليه استعمال كلمة المجاز، وما يزال تعدد المعانى نفسه غير مرحب به فى دوائر كثيرة، نظرًا إلى ارتباط المعنوى الروحى بالعملى المادي، كان أكثر رواد النهضة الثقافية الأدبية أكثر إلحاحًا على هذا الجانب العملى وأكثر طلبًا لفكرة الفعل المادى.

كان أمين الخولى رائدًا لتغيير البحث اللغوى والبلاغى والتفسيرى لكنه كان فى الوقت نفسه لا يدور حول اللغة الرمزية بطريقة واضحة. كان المعنى المتميز من الفعل عنده رديف تحول النهضة إلى طائفة من التأملات التى تخدم

الصفوة ولا تخدم النقلة الحضارية المرجوة فى عالم مغلوب على أمره تنقصه إرادة القوة العملية. كانت الاستعارة عنده أمارة عظيمة لا تتصل اتصالاً واضحًا بالقصد المباشر السليم الذى يعول عليه فى بعض أطوار الحياة الاجتماعية التى تحتاج للمعنى العملى للحكمة والذكاء.

كان أمين الخولى يتوق إلى بلاغة عملية سياسية لا تغرق فى أدبيات المجاز والاستعارة. كان يقول إن كتابة العقود، بالمعنى العام لهذه الكلمة، غير كتابة الاستعارة. كان يقول إن الحياة فى كثير من جوانبها تعاقدات لا استعارات. كان تخصصه فى القضاء الشرعى يلون اشتغاله بالأدب والبلاغة والتفسير. كان ذكاء اللغة عنده غير ذكاء الرمز. كان التأمل عونا على العمل، وكان بحث اللغة الرمزية ليس هو دائمًا بحث احتياجات النهوض وتربية الشخصية الفردية والقومية فى البيئة العربية التى فقدت عزيمة النهوض والمنافسة والغلبة، وتريد الآن أن تستدرك بعض ما فات، وتوفر لها فاعلية الإرادة وفاعلية التدخل أو الوجود فى العالم. فعالية الوجود فى العالم تعتمد على تزكية اللغة الرمزية من جانب ومجاوزة هذه التزكية من جوانب أخرى كثيرة. هذا ما وقر فى عقل كثير من رواد النهضة العربية الحديثة الذين أهمهم توحيد الحكمة النظرية والعملية.

لقد اختلطت أبحاث اللغة الرمزية أحيانًا بتجارب من مثل الخطيئة والرق والاغتراب والإثم. تجارب ليست عريقة فى الجو الإسلامى. ارتبطت أبحاث اللغة الرمزية بمناقشة الشر والخطيئة فى المسيحية، فى الإسلام تعلو اللغة المباشرة التى تهتم بالغرض والدافع والاستطاعة، وتهبط الاستعارات التى يقوم عليها الفكر المسيحى المشغول بالاغتراب والسقوط والوطأة والرق. هذه الرموز ليست أولية فى الفكر الإسلامى لذلك لا يعنيه كثيرًا الكيفية التى بدأ

بها الشر، وعراك الآلهة فى بداية الزمان، وكيفية غواية الإنسان الأول، وانتهاكه حرمة الممنوع، ولا يعنيه موضوع التمرد والنفى.

لقد ظل تجديد الفكر الدينى فى العالم العربى الحديث على مبعدة من سطوة هذه الاعتبارات التى أدخلها الفكر الحداثى الأدبى، فقد عنى بالأمر العملى وفلسفة القوة والمجاهدة العلمية فى سبيل العلو فى الأرض، لقد رأى المجددون أنه لا سطوة للشر، ولا علاقة له مباشرة بانبثاق الخير، بل رأوا الشر الحقيقى هو العكوف على الخير الشخصى وإهمال الخير العام. كان الخير الاجتماعى العام هو الهاجس الأصلى الذى يتميز من أبحاث اللغة الرمزية التى تدور غالبًا فى التراث الغربى حول الفلسفة المسيحية.

ما من أحد ينكر الجمع الغربى بين النقائض المتمثلة فى الاعتبارات الروحية الرمزية من جانب والاعتبارات المادية التسلطية من جوانب أخرى. لقد اعتبرت هذه الماديات جزءًا من الرمز المسيحى يحتاج إلى فضل بيان فى مقام غير هذا المقام.

الفكر الإسلامى: على العكس، لا يعنى باللطخة أو الوصمة، ولا يسلم بسهولة بالمعنى المحتجب الذى لا يكف عن منافسة المعنى الظاهر، ولا يسلم بسهولة بأن المعنى الظاهر والمعنى المحتجب يؤلفان قوة. الفكر الإسلامى لا يسلم بمفهوم القوة التى يتداخل فيها أطراف متباينة لا تخلو من تناقض، الفكر الإسلامى لا يسلم بسهولة بأبعاد اللغة الرمزية التى تعدو تحولاً عن الدنيا.

أيًا كانت تقلبات مفهوم اللغة الرمزية فإن ما يقصد منها حماية الإنسان من الشك والزيف الهائل. لكن ما بعد البنائية تكاد ترحب بهذا الزيف أو تقبله وتعتبره أساسيًا ومطلوبًا. وقد التقت فكرة الزيف وفكرة الوجود فى العالم ونشأ

عن ذلك تشجيع القهر والاستعمار والقسوة بما يعد رمزية جديدة تدين لفرويد وَماركس ونيتشه ولا تدين لريكور وجبريل مارسيل وكامو وميرلو بونتى.

إن النشاط المعنوى فى بعض تجلياته على الأقل أقرب إلى المنح المتزايدة المعطاة للنص على حساب نصوص أخرى، هذه المنح تذكرنا بفكرة الاستثمار التى تعطى لبعض الفئات والأفراد مزايا كثيرة تتحمل أعباءها فئات أخرى. بعبارة أخرى نحن نحتاج إلى عدالة توزيع الأدوار بين النصوص، إن كثرة ما يمنح للنصوص من معان قد يعوق دون ملاحظة ما ينبغى من حدود وقيود وضبط وإشارة فى مقامات كثيرة.

إن توسع اللغة الفياضة قد يراد به التخفيف من وطأة هذه الضوابط والمحاسبات. فيض المعنى أشبه بوفرة المال ووفرة الحرية ووفرة الفرص المتاحة، ووفرة الإمكانيات المادية والعقلية التى تغرى بعض الشعوب فى بعض الحالات باقتحام غيرها طلبًا للمزيد من هذه الخيرات على حساب الضعفاء الذين أرهقتهم نصوص وممارسات تملؤها الممنوعات أو المحظورات أو القيود والمخاوف. لقد أريدَ شىء كثير من وراء الاهتمام بالطاقات غير المنظورة، أريد التخفف من لوازم متينة وصرامة المساءلة، وصرامة الأخذ بالمعايير الصلبة التى لا شبهة فيها، وصرامة حساب النفس فضلاً عن حساب الله للعباد.

كانت أبحاث اللغة الرمزية عونًا على استحلال ظلم الشعوب للشعوب وانتهاب خيراتها، واعتبار ذلك جزءًا من روابط التنوير والعقلانية وما هو أسمى من العقلانية كذلك. قد تبدو هذه الفرضية شاذة لمن لا يلاحظون تداخل المجالات الثقافية المرتبطة بصناعة الرمز والمجاز، لمن يتصورون الأنظمة

الفكرية مستقلة بعضها عن بعض بطريقة خيالية لا شية فيها لملاحظة صراع التفاسير. كان تعمق اللغة الرمزية فى بعض الأحوال دفاعًا ثقافيًا عن فكرة الإيمان التى يعتبرها بعض علماء الاجتماع رداءً استعاريًا للأيديولوجيا أو الوظائف الاجتماعية أو محاولات إسباغ العقلانية.

موضوع اللغة الرمزية هو موضوع قوة الكلمة فى عالم متعدد الأبعاد، تناوش فيه قوة العمل ما عداها مناوشة عميقة. لقد استطاعت الثقافة الغربية التحول من الكلمة إلى العمل الصناعى، لكن بعض مفهومات قوة الكلمة تزكى الجدل حول هذا العمل أو تزين فكرة الاغتراب، ومن أجل مداواة هذا الاغتراب نمت الأبحاث الخاصة باللغة الرمزية فى إطار الهرمنيوطيقا لا إطار الشك ودعم الوعى بصفته كذبًا.

من الواضح أن هذه اللغة تنحنى أمام الاختصاصيين التقنيين والأغراض النفعية اللاشخصية كما تنحنى بوجه عام لما يسمى الأيديولوجيا. بعبارة أخرى إيجابية إن اللغة الرمزية ينبغى أن تساعد فكرة العمل المتحرر، واختزال العنف وتوكيد الأهداف العقلانية. إن العنف قد ينشأ، بعبارة ثالثة، من اللغة الحرفية التى يعز معها التصالح أحيانًا، أو تمهد الطريق لقوة الأسد. لكن خصوم الأبحاث الرمزية الهرمنيوطيقية يصفونها – مع الأسف – بمكر الثعلب والارتباط غير المعلن بالكهنوت السياسى، والتحول إلى ما يشبه الشركات العابرة للقارات التى لا تتصل بفكرة الإنسانية المتعددة القوميات.

هناك أهداف طائفية وسياسية ضيقة متزايدة تشكك فى النزعة المثالية لأبحاث اللغة الرمزية وقدرتها على مواجهة الأيديولوجيا، وغيبة الحكم الأخلاقى، وغيبة الأبعاد الإنسانية فى العمليات التجارية، مع ذلك فدعاة

الهرمنيوطيقا الرمزية يزعمون أنهم يسهمون فى تحرير الإنسانية بعون من إعادة تفسير الكتاب المقدس. إن فكرة السر والثراء الدلالى المرتبط بالرمز والاستعارة تتسع لمزيد من الالتباس بين الخير والشر أو المقاصد المتعارضة لأن الحد الفاصل بين ما يعبر عنه وما لا يعبر عنه يتراجع باستمرار. هذا ما يمنح الخطاب قوة المراوغة.

لقد استخدمت الاستعارة فى تعزيز هذه المراوغة أو الالتواء بالمعنى والاستفادة من التناقض، والاستفادة من التأليف بين أفكار متباعدة فى مجالات متعددة متضاربة.

بعبارة ثانية تطورت أبحاث الرمز والاستعارة بحيث لا تدعم عملية التواصل والموافقة، بل تدعم تدمير إحساسنا بالواقع وتعميق هذا التدمير للقضايا المهمة السياسية والاجتماعية. ولعبت أبحاث العلامة المتطورة بعد البنائية دورًا فى هذا المجال بحيث تحالفت الطاقة المبدعة والسرد والاستعارة وشيء من الانسحاب والمسافة يساعد على ما يعتبر تدميرًا أو انبعاثًا ينقض فعل الكينونة مما يعنى الالتباس بين الوجود وعدم الوجود.

ما التوتر إلا رغبة فى الابتعاد عن السياسة الذى عرفه النقد الجديد. الابتعاد عن السياسة يشرح توجه ريكور فى بحث الاستعارة. كان هذا التوجه فرعًا من فكرة الوجود فى العالم، أو الاهتمام بالقيم الأخلاقية المسيحية أو الجناح الدينى المعنى بنزعة التقارب بين الكنائس العالمية. كان هذا كله حربًا على الرابط الاعتباطى الذى ذهب إليه سوسير، وأمكن اعتباره بطريقة ما خصيمًا لفكرة المقدس بوجه خاص إذا ما كان هذا المقدس موصولاً – من جهة – بدلالات أولية ومحسوسة.

مهما يكن أمر هذه التفصيلات فما ينبغى أن ننسى أن أبحاث اللغة الرمزية فى الإطار الهرمنيوطيقى غير الفرويدى فى توجهه الأول يعتبر تعديلاً للحساسية بالعلامة التقنية والعلامة السياسية، تعديلاً قد يسمى الانفتاح على الوجود. هذا الانفتاح هو من الناحية السيمانطيقية تعدد الدلالات، ولكن تعدد الدلالات فى خدمة كل توجه.

ظل تعدد الدلالات فى الثقافة العربية محصورًا فى إطار دينى، وظل موضوعًا للمماراة فى الوقت نفسه. الفرق واسع بين اتجاهين، لا غرابة فقد اقترنت فكرة المدلول المباشر فى ثقافتنا بإجلال لا نظير له. هذا واضح فالمباشر عندنا ليس وصمة ولا تلوثًا، وإنما هو قصد وسداد على خلاف ما نرى فى أبحاث اللغة الرمزية الغربية. إننا فى عالمنا نقدس المباشر وغير المشتبه، ونضع المشتبه فى إطار محدود، المشتبه عندنا هو الرمزى.

لفظ المشتبه مقرون بالمخاطر، نحن أكثر ميلاً إلى الاعتقاد بما لا يعرف كنهه، والتوقف عن التأويل الرمزى. إن فكرة التفتح أو الوجود فى العالم عندنا ذات معنى آخر لا علاقة له بالمراوغة وتعدد المعانى، والتناقض الظاهرى والمسألة الرمزية بوجه عام. التفتح على العالم عندنا فرع من صرامة التوحيد. والمقدس فى الثقافة الإسلامية لا علاقة له مباشرة بالدلالات الحسية. وإذا كان المحسوس حميمًا فإننا أكثر ميلاً إلى ما وراءه من معنى عقلى مفارق.

بعبارة أخرى إن اجتماع النفى والإثبات ليس أليفًا عندنا بوجه عام. نحن أقوى تمييزًا وأقل تعشقًا للالتباس والتعددية التى لا تكتفى بثنائية بسيطة. هنا نعود إلى النقطة السابقة الأساسية التى أشرنا إليها من قبل. نحن أكثر خوفًا

من الرمز والمجاز، لسنا طلاب سيادة على الدنيا من خلال استغلال الرمز والمجاز والمراوغة وتعدد الوجوه. هما ثقافتان متعارضتان من بعض الوجوه، لكن هذا التعارض لا يسوغ التشويه والعدوان والكراهة واتهام بعض الناس لبعض بالتخلف والدونية.

إحدى الثقافتين مشغوفة بدلالة الكلمة على الكلمة أو فكرة الآية والثقافة الثانية فى بعض وجوهها تميل إلى انشقاق الكلمة عن الكلمة. دلالة الكلمة على الكلمة مطلب الفهم المرتبط بصرامة التوحيد، وانشقاق الكلمة من الكلمة مطلب السيطرة. السيطرة لم تكن هدفًا ثقافيا فى تراثنا الذى يتعمقه الأصل الدينى والنظر إلى الطبيعة بوصفها آية لا مجرد أداة مسخرة. إحدى الثقافتين يرمز إليها بكلمة النظم أو كلمة التجريد والثقافة الثانية يرمز إليها بالأيقونات والمحاكاة والتحولات المجازية، والتفنن فى استخدام ما يشبه المجاز.

إحدى الثقافتين ما تزال تأخذ بفكرة الحقيقة، والثانية تستغنى الآن عن الحقيقة بالعلامات. إحدى الثقافتين تجعل الكاتب والشاعر والعالم مبدعًا، والثقافة الثانية تتحرج من إطلاق الإبداع على الإنسان. هذه مفارقات ربما يحسن ذكرها فى هذا المقام، مفارقات عامة تغيرها إلى حد ما ظروف الزمان والمكان.

خلاصة كثير من توجهات الثقافة المعاصرة هى المجاز الذى لا يخم حقيقة من خلفه، ولا يثبت على حال واحدة، لأنه يصور الرغبات والطاقات التى لا تنتهى، ويصور الاختفاء باعتباره ضرورة فكر وحياة، ويصور العلاقات المتناقضة باعتبارها جزءًا من لعب الفكر والتجارب ولعب الفن والسياسة والعلم أيضا. العالم الثالث على خلاف ذلك لا يعيش أحيانًا على

مشارف الجسارة. والفاعلية من ثم لا يقيم وزنًا كبيرًا للاستعارة والمجاز. إن كلمة الاستعارة تدل من حيث الاشتقاق على أننا لا نملك حقًّا ما ندعيه أو تدعيه عملية الاستبدال. بيننا وبين الفكر الحديث مسافات لا نريد، فى الأغلب، أن نعترف بها أو لا نطيق.

الخطاب فى الفكر الحديث استعارات ومجازات، لكننا مصرون على أن نرجع إلى حقائق، من ثم نتعرض لسوء الفهم. هناك إذن طرق متباينة لا تسلم من الصراع، طرق تعول على المجاز والاستعارة، وأخرى تتخوف من استعمالها وتردها إلى اعتبارات ثانية أوضح وأيسر. هناك قوم يفكرون فى المباشر أولاً ثم يترجمونه أحيانًا إلى مجاز، وهناك قوم يبدءون من الاستعارة والمجاز ثم يترجمون المجاز إلى مجاز. وهكذا كانت اللغة رمزية وكانت عندنا حتى الآن مباشرة أو شبه مباشرة.

ليست هذه الفروق سطحية، بل هى فروق عميقة تتجاوز البلاغة والشعر والنقد الأدبى إلى ميادين الفكر التى تعمل من خلال المغامرات والمغايرات أكثر مما تعمل من خلال سذاجة الإحالات والإغراق فى التماثلات. لكننا ما نزال نتأثر، من حيث لا ندرى، بالموقف الدينى الذى أشرنا إليه، ذلك الموقف الذى نترجمه من خلال الولع بكشف المتشابهات التى تؤكد أننا لسنا غرباء، ولسنا مبتدعين أيضًا لقوانين من صنع الإنسان.

هناك اعتبارات غير قليلة تومئ إلى أن موقف الثقافة الغربية الحديثة من الاستعارة والمجاز ليس موقفًا بلاغيًّا زخرفيًّا يمكن محاكاته فى يسر، بل هو موقف علمى عملى قابع فى الأعماق. لكننا ما نزال ننظر إلى الاستعارة

والمجاز من بعد عن هذا الموقف، نأخذ فى المجاز ثم نتعجل خلع المجاز. المباحث التى تشكل كل شىء بشكل المجاز والاستعارة ما تزال تلقى دهشة.

لقد نظرنا إلى الثقافة الغربية الحديثة فى ضوء حقائق لا استعارات. من ثم يجوز لنا أن نرتاب. يجوز أن نفترض إقحام جو غريب مكون من دلالات مباشرة، هناك ما يقرب من إحالة الثقافة الغربية عن وجهها حتى تكون أقرب إلى عاداتنا أن مواريثنا أو معتقداتنا. بعبارة أخرى ربما وجدنا من الصعب التخلص من فكرة الثبات والإرث والماضى والعرف وما كان.

لنقل إننا نترجم دون وعى المجاز (الغربى) إلى حقيقة. النظم الفكرية إذن هى نظم مجازات أولية. فى البدء كانت الكلمة تعنى أنه فى البدء كان المجاز. لكن لنا شأنًا مع المجاز حاولنا توضيحه، ومن الخير أن نتجادل فيه. إننا نؤمن بصنع الله، وصنع الله لا يعتبر مجازات واستعارات، وإنما يعتبر آيات. كلمة آيات لها مذاق خاص ليس من الممكن تقريبه مما يسمى الخلق الاستعارى. هذه العبارة الأخيرة أحب أن تحمل على الوصف لا على الدفاع والتحيز ورفض ما لا يتسق معها.

إن الثقافة الحديثة والمعاصرة ذات شأن فى العناية بأهمية المجاز المرسل والكناية والاستعارة فى إدارة الأفكار أو تكوينها، كثر القول فى اللغة غير المنطوقة واللاواعية أو الرسائل الكامنة التى تبثها على الخصوص وسائل الإعلام والثقافة لدعم الأيديولوجية الرأسمالية، وإبقاء ما يسمى أساطير خاصة. لكننا فى العالم العربى ندرس شئون البلاغة بمعزل عن ظواهر العالم الحديث. ما تزال مجازات البدو واستعاراتهم تحتل مكانًا كبيرًا، لذلك تبدو البلاغة

العربية حديثا من الماضى الذى انقطع. لكننا نكابر فى ذلك باسم الحفاظ على التراث.

إن اللغات الرأسمالية والثورية على السواء تعمل على إبقاء مجازات وكنايات خاصة تشكل أقنعة يحاول بعض الكتاب وعلى رأسهم بارت كشفها أو توضيح أثرها. ما تزال أمثال هذه التأملات فى الوسط العربى قليلة، وما يزال نقد الثقافة ووسائل الإعلام العربى سطحيًّا بدرجة لافتة. ما نزال بعيدين عن استيضاح علاقات قضايا السياسة والدين والأخلاق بما نسميه الصور البلاغية. لقد تداخلت هذه الصور بقضايا كثيرة تبدو متباعدة. لكن الكراهة غير المنظورة للمجاز والاستعارة تحول دون الخوض فى هذا المعترك المهم.

هنا أصبح حياتنا الثقافية فى غير قليل من مجاليها غريبة علينا إلى حد ما، بل تناسينا أيضًا الدور الذى لعبته الصور البلاغية فى الثقافة العربية القديمة وما بدا فيها أحيانًا، على الأقل، من مجاز قوة الذكورة فى اقتحام الوسط الأنثوى للغريزة.

إن أمرًا كثيرًا يمكن أن يتضح من خلال التنبه إلى الدور المجازى والكنائى، كمثل ما نرى فى بعض الكتابات المعاصرة من توكيد النشاط الجنسى واللذة بطريقة تكنى عن التحلل الاجتماعى وضياع المشروع القومى، وغياب دفعة الحياة وعزائم الناهضين بالمجتمع، وضياع فكرة الرسالات.

إن ثم مجازية جديدة فى تناول التليفزيون والأزياء والتليفون المحمول، ومقدار ما يقرأ، ونوع ما يقرأ فى الصحف والمجلات، ومقدار ما يقال ونوع ما يقال بين الشباب والفتيات والشيوخ وأرباب المهن والصناع وسائر الفئات؛ لكن ذلك كله ما يزال غامضًا وبعيدًا عن دراسة اللغة، أو بعيدًا عن مفاهيم

القمع، والاحتيال على القمع والتسامح، وما بينهما من توترات. فكرة البلاغة عندنا ضيقة فضلاً عن أن علاقتها بالتكوين الاجتماعى وأحواله تلقى بعض الاعتراض.

لكن بعض الدارسين يأملون فى تغيير الأوضاع الثقافية وإيجاد علاقات متبادلة بين تخصصات متنوعة بمعزل عن النشوة التى تتملك بعض المتحدثين فى النص والنصوصية، التى لا علاقة لها بإشكاليات المجتمع وتداخلاتها السياسية. النصوصية فى العالم العربى تكنى عن الاعتقاد بعدم جدوى العمل السياسى. كثيرة هى الدراسات الأكاديمية التى تنم، من هذا الوجه أو ذاك، عن ضيق الأفق الاجتماعى، ومحاربته السرية باسم الأدبية أو المجازية العويصة.

لقد وقعنا بين نصوصية احترافية أقرب إلى هموم فئوية وشخصية ونظرة أو نصوص أو دراسات مجازية ساكنة تقرأ نفسها بنفسها بطريقة جامدة تحفل بقيم تخطاها الزمن، وتحفل بفكرة العالم الواقعى من حيث هو عالم مقدور، وفرضيات جاهزة سميناها وسماها الأساتذة المتقدمون باسم دلالة المعنى على المعنى، وما هى إلا علاقات ثابتة تعبر عن تقديم المرأة. كانت دلالة المعنى على المعنى، بعبارة أخرى، تئول إلى أن العالم كان هكذا، وسيظل على ما كان عليه، مع ذلك ابتهج بعض الباحثين المعاصرين بهذا التعامل بطريقة غريبة، وسرت هذه البهجة دون ريب واضح.

مهما يكن فإن هؤلاء الباحثين يسمون كل ما عدا الركود تيهًا يجب إشاعة الحذر منه، وهم بذلك يتجافون عن تغيرات كثيرة مستمرة لا تلاحق بسبب ما ورثناه من سوء التعامل مع فكرة دلالة المعنى على المعنى، التى لا تنطوى على تداخل حقيقى ونقاب متعمق، هذا التداخل لا ينقلب إلى غواية

حسية. حسبه أن يقلل من كبرياء التعلق بالقوالب الثابتة التى تئول إلى فقد الحرية المبدعة لكن الحرية ليست فى المقام الأول حرية السرية والإشباع والتحقق الجنسى الذى بولغ فى أمره نتيجة التقليد وتمزق الشخصية وفقدان المرجعية الاجتماعية العامة.

لقد كانت أبحاث البلاغة والمجاز فى التراث مولعة بهذه المرجعية. فى زمننا هذا تخفت المرجعية خفوتًا يعبر عنه بعبارة الرسالة المسروقة، أو عبارة المتعة عند بارت أو عبارة نشاط الدوال أو عبارة اللاوعى أو عبارة التداعيات الحرة الغريبة أو عبارة الثقافة الطليعية التى تسعى، فيما يقال، إلى تغيير المجتمع أو عبارة اللعبة المفتوحة النهاية. أو تجنب الالتزام السياسى أو الألعاب الدلالية التى يستغنى بها عن النقد الاجتماعى المباشر. كل هذه المفاتن تعتبر فى نظر بعض الإصلاحيين خروجًا على الفقه الاجتماعى المفيد للعلامات والمجازات، وإيثارًا للمحتوى اللاواعى على اللغة الواعية.

ليست مهمتنا هى عبادة هذا النوع من النصوصية الذى ينتهى إلى الإشادة بنص ملتهب يتأبى على كل مشابهة، ويخدم أوهام الصفوة التى تذهب إلى حد التفجير والفوضى التى تسمى لامحدودية اللغة أو لحظة قصيرة باهرة أو تدخلات بين القص والنقد والشعر والسيرة يمكن اعتبارها شكلاً جديدًا من أشكال المجاز، والتأبى على المرجعية المحدودة والبحث المستمر عن مفارقات فى إثر مفارقات.

بعبارة ثانية أخذت النظرة المجازية الجديدة شكلاً يتأبى على التصنيف السهل، ومن ثم يغرى غير قليل من علماء الاجتماع بتجاهله أو الحيرة فى

أمره. لكن عشاق هذه المجازية يتشبثون بالأفق الأدبى وفكرة الروح الخلاق، والخيالى والرمزى وتوسيع التجربة باسم الدفاع عن الحرية والمستقبل.

بعض النظريات لا تؤمن بهذه المجازية الجديدة إيثارًا للتصنيف والتحديد والقياس والوقوف فى وجه المتعة وتداخل النصوص ووفرة التفسيرات. إن المجازية الجديدة، بعبارة أخرى، تدعى الحياد والنفور من الأيديولوجيا، هذا يذكرنا بالعداء التقليدى بين علماء الاجتماع ونقاد الأدب أو العداء بين مناهج التجديد والتصنيف من ناحية والتحليل النصى من ناحية ثانية. يصر كثيرون على الفرق بين التحليل الاجتماعى والتحليل النصى الذى يقبع فى داخله ما يشبه وثنية المجاز. وثنية المجاز أو الفطنة الأدبية غير الأنساق المهمة التى يتشيع لها أكثر علماء الاجتماع.

إن تجديدًا ثانيًا أو ثالثًا للبلاغة العربية لا ينفصل عن تكثيف الخبرات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية والدينية التى تشكل المجتمع العربى الحديث والمعاصر، لكننا ظللنا نعتبر البلاغة شأنًا أدبيًا صرفًا إن صح مثل هذا الشأن.

الشأن المجازى له قوته التى يمكن أن تستحيل فى ظل انعزالية إلى خطر، ليس كل ما عدا الشأن المجازى مهادًا له يعمل لحسابه، الشأن المجازى يجب ألا يطغى علينا أو على الإعداد الدراسى، عولجت شئون الاستعارة والمجاز معالجات متنوعة بعضها يقصد به إعلاء الصفوة التى نظرت إلى الأدب باعتباره مالك كل شيء ومصرفه، وباعث الحياة والروح فيه.

نريد أن نتصور أبحاثًا أخرى من قبيل الجملة الاجتماعية والمجاز الاجتماعى، والفهم اللامجازى للمجاز، والفهم المجازى للمجاز، هناك

اقتراحات كثيرة لدخول المباحث المجازية فى ميادين أخرى، لكننا نصر على استقلالية غريبة واكتفائية ذاتية تدعو إلى الغرابة. إننا ننهج نهجًا يذكر بالعصبية القبلية، للأدب، والبلاغة الجمالية أو المجازية. ما زلنا نسير فى ركب الحملة القديمة فى العصر الحديث من أجل الأدب أو الحياة فى سبيل الأدب.

إن التعظيم اللاعقلى للمجاز يلعب كثيرًا فى أبحاثنا. هذا التعظيم الذى يئول عند بعض الباحثين إلى مزيد من النفور من الأدب، وأدبية المجاز والاستعارة، هذا النفور لا يعوق، بداهة، البحث عن طرق جديدة للتعامل مع الصور البلاغية، ومحاولة إعادة التفسير الثقافى لكثير من المجالات المهمة فى ضوء هذه الطرق المتجددة وعلاقتها بكشف الأبعاد غير المنظورة.

نحن بين أمرين: العناية بالنص أو العناية بالعلوم الاجتماعية غير النصية التى تبدو أكثر قبولاً فى ظروفنا الحاضرة. يقول أتباع النص إن الاهتمام بالتحولات الكامنة يعنى الاهتمام بالاستعارات. التحولات الاجتماعية ليست إلا اسمًا آخر، هذه التحولات هى مدارات علاقة اللغة بالثقافة. لقد اعتزلت الأبحاث اللغوية عندنا أحيانًا التطورات الثقافية.

لكن أبا يعقوب السكاكى أراد أن يكون نظرية ثقافية لا تختص بالأدب، نظرية لا تقوم على جمع متناقضات. لقد سمى السكاكى، فيما يظن، بعض تطورات الاستعارة باسم البديع، وسمى تطورات أخرى أسبق باسم البيان، وسمى قسمًا ثالثًا أقرب إلى فكرة الأصول باسم المعانى.

هذه الكلمات تحتاج إلى إحياء ذهنى ثقافى، فالمقصود بالمعانى الأهداف أو الأصول شبه البدوية، والمقصود بالبيان ما جد من تطورات ثقافية

حضارية مزدهرة تتداخل فيما يسمى دلالة المعنى على المعنى، والمقصود بالبديع أقرب إلى المرحلة الأخيرة من الثقافة العربية والحضارة التى تستحيل إلى ترف وتعقيد يخفى ما فى داخله من زوال دفعة الحياة.

من الممكن إعادة النظر فى العلاقات الاجتماعية والثقافية فى ضوء هذه التمييزات، ومن الممكن إخراج دراسة الاستعارة والمجاز إلى آفاق أرحب، ومن الممكن اعتبار أقسام البلاغة تناولات مختلفة لمسألة الاستعارة والمجاز. لقد خيل إلينا السكاكى وغيره من البلاغيين غير هذا. البلاغة العربية، فى كل حال، تحمل فى ثناياها الوعى الواضح، إلى حد غير قريب، بضرورة تكوين صورة عامة لفكرة الأصول - التى تناهض المجازية من جانب وتفتح لها بعض الآفاق من جانب آخر- يلون بطريقة ما مشروعات غير قليلة تثير الاستفزاز أيضا.

لقد وضح فى مشروع السكاكى الاهتمام بتكوين نسق معين من العلاقات التى يمكن إعادة التفكير فى روابطها، وإعطاؤها معنى ثقافيًّا وحضاريًّا. بعبارة أخرى يمكن أن نستنبط من القواعد أو نحو المجاز ما نستكشف به الظواهر الاجتماعية. لا نستطيع أن نبخس ما فى مشروع السكاكى من التسليم بالوضع المركزى الذى تمثله اللغة بالنظر إلى الثقافة، والوضع الذى تمثله الثقافة بالنظر إلى اللغة الأصولية، وإن بدا هذا الأخير أقل وضوحًا من بعض النواحى.

فى مشروع السكاكى متسع لتأملات أخرى تتعلق بالبحث عن وحدة كاملة تتعرض لصعوبات أو تلفيق أو مداهنات أو رغبات فى الاتصال على الرغم من الانقطاعات المرحلية. يروعنى فى هذا المشروع إحساس السكاكى

بوجود عناصر أصلية تنمو حينًا وتتضخم حينًا آخر، وتحارب حينًا ثالثًا، هذه العناصر تسمى فى الثقافة الحديثة باسم الأبنية العميقة أو الأسطورة التى خضعت لعمليات تغيير وتحسين مستمرة، لكن واجبنا الذى لا ننهض به الآن هو الاعتبارات السياسية والفلسفية الكامنة فى هذه العمليات وأصولها.

إن مشروع السكاكى يحوم أحيانًا حول الخاصية غير المغتربة التى يتميز بها العربى البدوى الناشئ فى القبيلة. هذه الخاصية التى عبر عنها باسم معانى النحو – النحو غير المغترب – لقد فهم النحو هنا فهمًا خاصًّا لا يصور التقاليد والاعتقادات الثقافية المتطورة أو الناشئة بعد خروج العربى من الجزيرة، واختلاطه بأجناس وثقافات متباينة، صنعة سيبويه أقرب ما تكون إلى الأصول البدوية التى استعادها هذا النحوى الكبير فى صورتها البريئة من الفقد والاغتراب، والاضطراب. هذه الملامح التى تدور حولها ثقافة الاستعارة والمجاز عند المحافظين.

كان ما سماه السكاكى علم البيان أقرب إلى التوسط بين عالمين أحدهما غير مغترب، والثانى مغترب أو ممزق تملؤه أفكار جزئية مبتسرة. شاء السكاكى وخلفاؤه أن يسوقوها للتذكير ضمنًا بما يقرب من الأبنية الثابتة التى آمنوا بوجودها. كانت هذه الأبنية تبعث فى عقولهم حماسة إقامة بعض تقابلات مشهورة من مثل التقابل بين جملة اسمية وجملة فعلية. والجملة هنا تطلق فى بعض الأحيان بمعنى النسق، كذلك التقابل بين التشبيه والاستعارة الذى لا ينفصل تمامًا عن النسق السابق.

من الممكن بعبارة أخرى أن نجمع بين الجملة الاسمية وما يسمى التشبيه، وأن نجمع فى مقابل ذلك بين الجملة الفعلية والاستعارة، الجملة

الاسمية والتشبيه والأصول البدوية والوجدان الذى هو ضد الاغتراب فى جانب، والجملة الفعلية والاستعارة والثقافة الطارئة وأعراض الصدع والاغتراب فى جانب آخر.

إن مفهوم الأبنية العميقة فى التراث العربى مفهوم خاص لا ينقض الإعلاء من مكانة الكلمة والاعتراف بالرسالة القدسية واكتشاف الألوهية وأهمية وجود هرمنيوطيقا أو دلائل نشيطة أو علم تأويل يؤكد المزج بين الإيمان الدينى والأخلاق فى المجتمع. التراث العربى يرى اجتماع اللغة والرسالة والجوانب الأخلاقية. ركز التراث على السيمانطيقا العقائدية التى لا تتصل اتصالاً مباشرًا بالأشياء أو الأحداث. لم يعن بالاستعارة وإمكانياتها من حيث هى إطار للأضداد العاطفية، والخير والشر. لا تزال البلاغة العربية تحتاج إلى إعادة كشف العقائدية على مبعدة أو مسافة من الاهتمام الطاغى حتى الآن بما يسمى الإجراءات.

لكن مشروع السكاكى السابق الذكر حاول أن يهذب صورة الثناء بطريقة لم نلتفت إليها. حاول أن يربطها بما يشبه الدفاع القومى عن الأمة، وحاول فى الوقت نفسه أن يغضى عما قد يحتاج إليه المجتمع من خروق أو التواءات. هذه الملاحظات مهمة لأنها تظهر مدى التعسف الناجم عن الربط بين فكرة دلالة المعنى على المعنى فى التراث ومشروعات حديثة، فقد انطوت هذه المشروعات على الاعتراف بفكرة الريب أو الخدوش أو الباطن غير البرىء ومناوأة مظاهر التوافق، والالتحام الذى يقترب من مفهوم الاستبداد.

أيا كان الموقف هنا فقد ساعدت ظروف اجتماعية وسياسية ولغوية أيضًا على إيجاد جو لا يسمح، فيما يخيل إلىَّ، بالتوفر على مشروع ضخم للغة

الرمزية فى دوائر كثيرة ، لكن طاقة اللغة الرمزية وجدت متنفسًا ملحوظًا فى خارج الدائرة البلاغية، واشتهر على الخصوص اسم أبى حامد الغزالى، ويظن أنه أراد، بطريقة ما، التشهير بالأعمال البلاغية والنقدية التى لا تنطوى على نشاط روحى واضح، فقد غرقت من حيث لا تدرى فى التمكين للسياسة أو البطش السياسى. هذا البطش الذى كانت تحليه المجازات والاستعارات، أو تساعد على بقائه. لكن من الممكن أن نزعم أيضًا أن الشعر واستعاراته بخاصة قامت بدور ساخر لا يقلق السياسة نفسها، نظرًا إلى ما ينطوى عليه فى الوقت نفسه، من تلهية مبطنة بما سميناه فى مقام آخر باسم الجنون العظيم.

خلاصة هذا أن المجاز والاستعارة كانا مسرحًا واسعًا لتحقيق أغراض متناقضة لا يستريح إليها إنسان نقى الضمير كثيرًا. هنا نعود إلى فكرة التخوف من العبارة الاستعارية، والأسلوب الأدبى إجمالاً. ويمكن أن نضيف موقف الأزهر القديم الذى رأى شيئًا من التناقض بين العناية بالأدب والعناية بالشأن الدينى. خيل إلى الأزهر القديم أن العناية بالأدب مآلها ضرب العناية بالدين، أو خيل إليه أن الأدب والدين لا يتصالحان بسهولة.

فى العالم العربى الحديث قامت النهضة الأدبية مقترنة بشىء من السعى نحو مناهضة التعليم الدينى الصرف، والدخول فى العلمانية، لكن العلمانية العربية تعرضت بين وقت وآخر لمتاعب مجازية أو استعارية أعانت عليها الفوضى السياسية وبعض الانطباعات القديمة، والحماسة، والتشقق بين المستويات العقلية التى يتألف منها المجتمع. العلمانية عاشت أحيانا على أكثر من مستوى، فضلاً عن أنها تنظر إلى شئونها نظرتها إلى عبارات مستقرة لا إلى مجازات. لقد نظرت العلمانية إلى المسألة الدينية باعتبارها مجازات يمكن

التطاول عليها، ونظرت إلى نفسها وعلاقاتها بغيرها نظرة أخرى تذكرنا ببعض الاعتقادات القديمة الخاصة بما سماه المتقدمون الدلالة الحرفية.

فكرة الدلالة الحرفية كما تداولناها عبثت إلى حد ما بالعلمانية، وجعلت طريق النهضة متربًا أحيانًا، إن مشكلة النهضة العربية هي نفسها مشكلة العثرات والصعوبات التى تكتنف بحثنا عن حركة الكلمات، هذه الحركة التى تتضح على الخصوص فى النقاش الذى سرعان ما يصيبه العنف، لم تكن حركة الكلمات جزءًا أساسيًا من نشاط النهضة. لقد اتهم كل فريق صاحبه أو خصمه بالتعلق بقشور الكلمات أو مسلكها الخارجي.

إن دعاة النهضة أوهموا كثيرًا من المجتمع أنه يعانى من موقف حرج لا يخلص منه إلا بحذف جوانب غير قليلة من نشاط الكلمات. ظلت مشغلة التضاد عالقة بعقولنا لأسباب كثيرة يعنينا أن نذكر منها تقاعسنا عن تشجيع حركة الكلمات. من خلال العجز عن ملاحقة هذا التشجيع اصطنع كثير من الشقاق، وتوسع المجتمع الثقافى فى التفريق بين الحرفى والمجازى، هذا التوسع ساعد على تشتت الانتباه وطمس المواقف وضياع المجهود الذهنى، بل ساعد أيضًا على أن تطفو الأفكار الحديثة فوق سطح عقولنا لا أكثر.

لكن النقد الأدبى عندنا ضيق الأفق، وهو الآن شديد الشغف بتجاهل المرجعية أو فكرة الواقع والمجتمع. من هنا كانت متابعته للكلمات متابعة قاصرة قليلة الفائدة محصورة فى نطاق محدود، وغير عابئة بحركة الثقافة فى المجتمع الواسع. تحركنا مجازات غير التى تحرك النقد الأدبى، ونفهم من شئون المجازات والاستعارات غير ما يفهم النقد الأدبى، ونقضى بالمجازات

والاستعارات من المنافع والتغييرات غير ما يعنى النقد الأدبى، ويشغلنا أيضًا عن المجازات والاستعارات غير ما يشغل النقد الأدبى.

صارت المجازات والاستعارات فى المجتمع العربى تؤلف شواغل المرح وشواغل المخادعة وشواغل الذكاء المخيف، وصرنا نعتمد على مجازات الأزياء والتليفزيون والمطاعم بأكثر مما نعتمد على مجازات اللغة السابقة. هناك مجازات أخرى كثيرة تنافس اللغة، هناك عالم زاخر من الدراسات ينتظرنا إذا صدقت عزيمتنا فى مغادرة النقد الأدبى بعض الوقت، لكن ما يزال الريب فى أمر المجازات قائمًا.

كلما مضيت فى هذا الموضوع المتشعب المعقد أدركت أن قضايا كثيرة يمكن أن يعاد طرحها باعتبارها امتدادات لمسألة العلاقة بالمجازية. لنأخذ مثلاً قضية تثار فى هذه الأيام باسم الأنوثة والذكورة وطغيان الذكور، بعبارة أخرى يمكن أن نسلم بالارتباط بين فكرة الأصل اللغوى والأصل الجنسى أو الذكورة، ويمكن أن نسلم أيضًا بارتباط آخر بين فكرة المجاز والأنوثة. كلمة القوة هى بقاء الأصل رغم العوارض الأنثوية المتغيرة.

قضية الحرفى والمجازى تتغلغل فى قضايا وأسئلة أخرى كثيرة أساسية تعالج الأنوثة – مثلاً – باعتبارها حاجة من حوائج الذكورة، كما تعالج المجازية باعتبارها عارضة من عوارض الحرفية. كانت النظرة إلى أمور الأنوثة والذكورة متفقة مع المنظور القديم للعلاقة بين الحرفية والمجازية. كانت فكرة التابع والمتبوع قوام النظر اللغوى والاجتماعى، وقوام النظر إلى العلاقة بين الرجل والمرأة.

تطورت أبحاث الاستعارة وتطورت معها أبحاث تعدل العلاقة بين الرجل والمرأة. لما ظهر "التفاعل" الذى أشرنا إليه كان ذلك إيذانًا بأن علاقات كثيرة فى اللغة والمجتمع قد تغيرت.

المهم أن قضية تأصيل الاستعارة فى الفكر الحديث هى قضية علاقات جديدة فى داخل المجتمع، لنأخذ إذن قضية الذكورة والأنوثة باعتبارها قضية تفاعل بين طرفين وفى داخل كل طرف أيضًا. فى ظل التفاعل تكون الحدود نسبية ومؤقتة. على هذا النحو تعامل فكرة المرأة وفكرة الرجل، وفكرة الحرفى والمجازى. إن ثقافيات الحرفى والمجازى، إن صح هذا التعبير، تلخص كل ما يتصل بفكرة التقابل فى تاريخ المجتمعات وما طرأ عليها فى المعاملات الحديثة والمعاصرة.

يقال إن العصر الحديث عصر العلاقات لا عصر الأشياء. معنى ذلك أن فكرة الصدام وغلبة بعض الحدود قد أخذت شكلاً آخر متحركًا، لكن ما يقرره العلم لا يقره المجتمع العربى بسهولة. إن فكرة حركة العلاقات جعلت مباحث الاستعارة والمجاز أكثر نفاذًا وصعوبة وتوجهًا إلى ما لا يخطر ببالنا فى عالمنا البطىء.

فى عالمنا تؤخذ العلاقات أحيانًا مأخذ التعصب أو الخشونة أو إحالة بعض الأطراف إلى توابع هامدة أو توابع تظهر من أنواع الخطاب ما لا تضمر فى الخفاء، فإذا عز علينا أمر الاشتراك فى الحياة العامة تحولنا إلى مناقشات جانبية وصرنا إلى طوائف يرمى بعضها بعضًا، وصرنا أيضًا نفلسف هذه الحال فى صيغ كثيرة من صيغ النقد العربى الأدبى المعاصر. بعبارة أخرى صرنا نعزز المجاز الهش الذى نعيش عليه أو نهجوه بطريق

غير مباشر. ثم تعود قصة التخوف من المجاز أو الاستهزاء به طمعا فى اليأس وراحة البال. وفى زمن مضى كان الفلاسفة وبعض النقاد يسمون هذا الموقف باسم التخييل، وهو موقف غريب يبرز ترك المعاناة بأمر الصدق وأمر الكذب. موقف لا يحمد إلا فى ظروف غير مريحة. هذا التخييل شارك فى إرسائه الشعراء أنفسهم. وقديما قال البحترى:

هون على بصر ما شق منظره

فإنما خطرات العين كالحلم

الغريب أن جمهورًا واسعًا من الناس فى بيئاتنا الحديثة والمعاصرة يأخذون هذا المأخذ، فلا يعنون أنفسهم ببراهين أو إقناع. هنا يلذ لنا أن نتصور الحياة العامة طيفًا أو مجازًا أو تخييلاً إذا استخدمنا بعض العبارات الموروثة. هذا التخييل كان ينسب إلى الشعر بوصفه موقفًا سلبيًّا لا يكترث بخطابة ولا منطق ولا دعوة ولا إصلاح. دعنا الآن من أبحاث تربط كلمة التخييل بترجمة كلمة المحاكاة، القصد هو الإيماء إلى تفجر المجاز والاستعارة بحيث تصبح تخييلاً، وهنا نذكر ما آل إليه أمر طغيان العلامات التى استبعدت ما وراءها أو ما تنوب عنه من حقائق وأحداث. كلمة التخييل وموقف التخييل قريب مما يعزى إلى بودريار. كلا الموقفين يمكن اعتباره فيض المجاز الذى يغرق. ماذا تسمى بعد البنائية وبعد الحداثة؟ تدريبات ذكية على الاستمتاع والانتفاع بفيض المجاز، وإغراق العالم به أيضا. هنا صار بعض الباحثين يسخرون من المحاولات التى قامت على تأسيس الاستعارة فى العالم أو إشارتها إليه وتوسيعه على نحو ما صنع بول ريكور. لكن بول ريكور نغمة فريدة لا يسمعها كثيرون الآن سماع قبول.

يجب أن نذكر قبل التوقف أن رواد النهضة العربية الحديثة أرادوا مداواة الخوف من المجاز والاستعارة دون ذكر هذا الخوف ذكرًا صريحًا دائمًا، لكننا لا نستطيع أن نتجاهل بحال ما القفزة الواسعة التى قاموا بها فى هذا السبيل، قفزة الحرية والتنبيه إليها. كانت الحرية مفتاح كل المفاهيم، كان الجمال حرًّا، وكانت القيمة الأخلاقية حرية، وكان الفهم، وكانت أمور تجديد لحساسية الدينية، وكانت الاستعارة. لقد استبعد التوكيد القديم وفكرة السلطة لمؤكدة الضاغطة. كانت الحرية هى الاختيارات والممكنات والسعة والأبهة والقوة والنشاط الحيوى.

إن الحديث الإيجابى عن الحرية النفسية والعقلية والخلقية والاجتماعية لا سابقة له واضحة فى تراث الاستعارة القديم. لقد حدث شىء عظيم أخذ المعاصرون فى نسيانه. المعاصرون مشغولون بالتنديد بالضغوط لا تحركهم نظرية فى الحرية على خلاف ما نرى فى أعمال الرواد السابقين الذين هالهم ما يشبه الخوف من الحرية.

لقد كانت أبحاث الاستعارة فى التراث أبحاثًا فى توكيد السلطة وتوكيد الخوف وتوكيد قوة الضبط والإحكام، وتوكيد فكرة الغيب بطريقة قاهرة. كانت فلسفة الاستعارة أقرب فى جوهرها إلى الطاعة والامتثال، كانت فكرة القوانين تعاكس فكرة الحرية. كان الواجب وكان العمل، وكان الوزن والقافية، وكان التأمل فى النظام الكونى. كان ذلك كله بمعزل عن فكرة الحرية، كانت الحرية محفوفة بالخوف والقيد والضابط، وكانت فكرة البرهان وفكرة الإقناع من هذا السبيل.

كانت الفلسفة الجمالية الحديثة فى حقبة ماضية هى فلسفة الحرية، وكان مفتاح القول فى الاستعارة هو هذه الحرية. اليوم بطلت هذه النغمة الحلوة، وأخذ الباحثون فى الأدب وغير الأدب لا يستمتعون بهذه الحاسة السابقة استمتاعًا واضحًا. فقد شغلهم الاستبداد فى صوره المختلفة عن استرواح الحياة نفسها. اليوم لا تستطيع أن تزعم أن فلسفة النقد الجمالية هى فلسفة الحرية. لقد حلّت بنا قسوة البنائية أو قسوة البحث عن النظام. وكان الكلام فى النظام بمعزل عن الكلام فى الحرية، كذلك كان القول فى العلامات والتلقى نفسه، كان المتلقى بعيدًا عن تذوق الحرية.

الفلسفة الشائعة فى هذه الأيام متنوعة، ولكنها مع تنوعها لا تستبطن الحرية استبطانًا عميقًا جميلاً كالذى نراه من قبل. لقد زعمنا أننا مضينا خطوات فسيحة وراء ما صنع الرواد، قلنا إننا أكثر علمًا وأكثر استقصاء وأوفى تخصصًا.

نسينا أن نسأل عن الهزيمة النفسية والعقلية التى أصابتنا. لقد قلنا قولاً كثيرًا فى الاستعارة، وفاتنا أن نبحث عن مصير حاسة الحرية. أخشى أن نؤكد من خلال البنائية والعلامات والتلقى ما يشبه السلطة القديمة أو الفوضى. البحث النقدى المعاصر مصاب بالبحث فى السلطة الظاهرة والسلطة الخافية، أو القيد الظاهر والقيد الخافى. ماذا عن بحثنا النقدى لو قسناه بمقياس الاستمتاع بالحرية واتساع الأفق والتطلع إلى الإضافة غير المعهودة؟

البحث النقدى الآن تشغله فكرة "الثغرات". أصاب الحرية ثغرات، وأصاب عقول النقاد ما يشبه فتنة الثغرات أيضًا. كان نقد الشعر بالأمس هو نقد الإحساس بالحرية. كان الرواد يقولون إن آفة الثقافة الموروثة فى النقد

الأدبى وغير الأدبى هى سطحية الحرية التى زينت الأخذ بالمنطق الصورى ونوع من الميتافيزيقا، ونوع من فلسفة التشبيه والاستعارة، ونوع من الخطاب الدينى أيضا.

لقد ذهبت قوة الإحساس بالحرية، وهبت علينا، بل رحبنا بالقيود، والمسافة والانسحاب وكل ما يشكل الاطمئنان إلى ذهاب الحرية. عكف النقاد على صناعتهم وسطوتهم وأبنيتهم وعلاماتهم، وقدراتهم التنظيمية، وأصبحنا لا نرى عندهم لعب الحرية وأشواقها ومراحها وعمقها وبهاءها.

هذا مصير الاستعارة. عاد ما يشبه الخوف من الاستعارة من خلال جنون الاستعارة. عاد القهر الذى يشكل كثيرًا من عقولنا دون أن ندرى. لقد كان التحول إلى الأبنية رديف الركون إلى القهر. إن روعة الأبحاث المعاصرة لا تنفصل انفصالاً واضحًا عن هذا القهر الذى نستمرئه فى الباطن ونلعنه فى الظاهر. العجيب أن يتحدث النقد المعاصر عن الحرية بلهجة القيد والبطش والعنف والمصادرة. لا أستطيع أن أزعم أن النقد المعاصر أفادنا بعمقه وإخلاصه فوائد نفسية وعقلية واضحة.

الكلام المعاصر فى الأنوثة والمفارقة والتفتت أقرب إلى إعلان عن هزيمة الحرية لا تقويتها. لقد حدث خلل عجيب فى تفهم الحرية، وصرنا نتعشق فلسفات كثيرة لا تقوم على الحرية. إننا ننقل الكثير دون التنبه إلى مخاطر كثيرة. إن بعد البنائية وبعد الحداثة تئولان إلى السخرية من فكرة الحرية، والسخرية من فكرة الرسالة.

فى الفكر المعاصر جفوة شديدة بين النظام والمثل أو الحرية، وفيه أيضا ميل إلى النظرة البنائية على حساب النظرة التجريبية، وفيه ميل إلى

التقاليد أو العلامات على حساب النبوغ الفردى، وانفراد التفسير والمحتوى والمثل العينى والنص المفرد، والواقعة المعينة. هناك جفوة كبيرة بين التأمل الأنطولوجى والرصد البنائى. وهناك فاصل بين الاستدلال والاتصال. هناك نظام يذكر بالسميولوجيا والتوجه البنائى والشفرات، تحول كل شيء إلى بنية قاسية. هذه قبضة التزامن المشهور، وقبضة الشفرات.

من الذى يسمح الآن للفعل الذاتى بأن يعيش على هواه؟

كان المنطق السابق عندنا هو منطق التعاون بين الفعل الذاتى والنظام. هذا التعاون يعنى أن شيئًا من الضياع يمكن أن يحالف تشجيع النظام السميولوجى لقراءة المرأة وقراءة السود، وقراءة ما بعد الاستعمار. لقد زحف علينا فكر سوسير، ونسينا ما قال الباحثون عن الذات التى نستمع إليها فى زحام التعلق باختلافات داخلية. رفعنا شعار الإنسان لغة. واللغة شيء والإفصاح الذاتى شيء ثان. كان الرواد طلاب حرية مرحة، وكنا مع العلامات. كانوا مع الاستعارة وكنا مع التفتت. نحن فى عهد عجيب. يقال لنا لا تمدوا الطلاب والقراء بتفسيرات. الخير فى أن يصنع كل قارئ لنفسه نصًّا. هذا مفهوم للحرية الثانية لا يسأل عن التأليف بين المتباينين. هذه أمارات ثانية تتعلق بالتفصيلات والثغرات التى تستنفد جهود الباحثين المعنيين بما دون الرسالة من أهداف. وليس من الغريب تمامًا أن نرى علاقة هذه الأهداف بالمسيرة فى حياة ملتوية مضطربة تستعين أو تعترف بالزلل، أو لا تفصل فصلاً قويًّا بين الزلل والاستقامة.

هذه حياة عقلية ثانية مختلفة عن حياة الذين شغلهم ما يشبه الإحساس بالنبوة أو القيادة الروحية والاستنهاض. لا ريب كانت الاستعارات عندهم

أمارات على طريق رحب لا تئوده عقبات كبيرة. لقد انتخبت نماذج من الأدب العربى مختلفة بطريقة واضحة عن النماذج المفضلة التى اختيرت فى وقت متأخر لتمثيل البلاغة العربية فى وقت عسير لا تستبين فيه بوضوح قوة الثقافة أو قوة الحياة.

الفصل العاشر

قوة الحداثة ـ قوة المجاز

أخذت نماذج التشبيه والاستعارة مأخذًا هيئًا، ظللنا نحسبها حساب التجاوب والتفاهم الصرف. بعبارة أخرى تعلقنا بالتفاهم أكثر من بحثنا عن المناوأة والتوجس. كان هناك نظام معقد من التقدم والتراجع والعنف. كان التشابه يكنى عن عدم التشابه. وكانت الاستعارة البديعية تكنى عن غيبة الحقائق. كانت أدوات المجاز تلعب دورًا ذكيًا فى تشجيع التحلل، لكننا دأبنا على تجاهل الاعتبارات الاجتماعية والخلقية.

إذا محصنا الجو الثقافى بدا لنا "الدليل" مضطربًا، الاصطلاحات المجارية التى نتعاطاها تخفى أشياء. الكناية نفسها تكنى عن النزاع. الحديث عن وضع الشىء فى موضعه لا ينقطع. كان هذا الحديث كناية عن عكس المدلول، البلاغة تبحث عن التناسق والالتئام تجنبًا وإخفاء للتفرق والتباعد، إن المبادئ التى وثقنا بها زمنًا طويلاً تقبل إعادة النظر، حين أصر النظام البيانى على التشابه قصد دون وعى غياب التشابه، وحين أصر على البديع أخفى القبيح، حين أصر على فكرة النظم كان يخفى عالمًا متناثرًا، هناك – إذن – مجازية كامنة فى المجازات. هناك مجاز عن مجاز، وكناية عن كناية، وتعقيدات كثيرة لا تحمل على الافتراء، هناك ظواهر وبواطن.

إن كلمات مهمة مثل النظم والتشبيه والاستعارة والكناية لها أكثر من مدلول، إنها تطوى، فى داخلها، صراعًا وتقلبًا ومدافعة نفسية واجتماعية. إنها ليست مجرد أشياء جميلة أو طيبة. هى على العكس كثيرًا ما تكون وسائل تغطية أو اتقاء ومزاعم وأنوار فيها ظلمات. النظام المجازى والكنائى نظام تاريخى لا يخلو من البؤس والاستعلاء والغموض والمعابثة ومقاومة السلطان إلى جانب الإرضاء والمجاملة والخضوع. لا داعى لفصل المجاز والكناية عن نقد الثقافة، ولا داعى لتجاهل المشاركة فى المعمعة الاجتماعية. لكننا نبرئ المجاز والكناية والتشبيه والاستعارة. دأب البلغاء على الزعم بأن المجاز أكثر نفاذًا فى الحقيقة، وتناسينا معالم الاضطراب والتعقيد والتأخر بعد التقدم والدهاء.

إننا نتحدث عن المجازات حديثًا بريئًا، كيف ذاع صوت أبى تمام؟ لقد كان يعمل فى حقل الدهاء، ويغذى التداخل، ويجعل العظمة مريبة، ويمحو ما يثبت. هذا كله موقف اجتماعى يذكرنا بقول المثل العربى بلغ السيل الزُّبَى.

التحديث يفقد الكلمات مراجعها، ويجعل الدنيا سحرًا وعجبًا وظلاً من الخوف. التحديث يقول كثيرًا القوة متلوِّنة لا يمكن تعقبها بسهولة، يقول إن المجتمع فوضى، يذيب الصحو، ويجعل التدمير جذابًا، فى أثناء هذا كله يضيع المألوف والحميم والآمن، هذا اشتباه ننساه. المطر يذيب الصحو، والصحو يمطر. كاد الخير والشر يشتبهان، هذا مطر العدم، كل شىء يقتلع، ولا يبقى على حال واحدة. هذه ثورة باطنة، هذا نمط من التراجع والتأجيل.

هذه التساؤلات مغزاها أن حركة "البديع" أو التحديث أو التفاوض كانت تعبث بالعقل الباحث عن النمو الموطأ والتقدم وصنع حياة مشرقة. الكلمات تلعب، والمطر بكاء وضحك، فلا تعنِّ نفسك فى طلب المعقولية والفهم

والنظام الثابت. التحديث الذى يسميه القدماء البديع فقد الاتجاه والمسئولية، وراح يبحث عن مخاطرة من أجل المخاطرة. التحديث فى الشعر والأدب ليس حركة تنويرية أو نقدية عقلانية مهمومة بحل مشكلات اجتماعية أو فكرية، التحديث مخادعة فنية لا علاقة لها بفكرة الحسم. كل هم التحديث أو البديع هو اللعب بالصعوبة، وإحالة القضايا إلى أشباه قضايا، وإحالة المستقيم إلى غير المستقيم.

رمز أبو تمام إلى التحديث بقوله :

مَطَرٌ يَذُوبُ الصَّحْوُ مِنْهُ وَبَعدَهُ

صَحْوٌ يَكَادُ مِنَ النَّضَارَةِ يُمْطِرُ

هذه فلسفة الاختلاط والتداخل الشائع فى الثقافة العربية عبر ألوان مختلفة. لا إدراك نشيط يجعل همه إلقاء الضوء على المشكلات، ضاع القصد أو التوجه، وآثر أبو تمام أكبر المحدثين التدافع الذى لا يستقيم معه وصف النهوض، أو السعى نحو فكر واضح المعالم. التحديث القديم لم يكن أمرًا اجتماعيًا بالمعنى الدقيق، بل كان مسألة تخص النخبة، وتنافس الفلسفة. النخبة تبحث عن الترفع من خلال الدهاء وتجنب الوضوح وتكوين أوابد جديدة، وتكوين اشتباه بين النضج والاحتراق، حتى لا تستبين سمات متميزة. العجيب أن تحديث الشعر كان نمطًا من تجديد قوة السهم السريع والبرق الخاطف وعدو الثعلب، والتهدم.

تحديث الشعر فى كل حال لا يزيدك أنسًا بشىء، فكل شىء أخرق، أو عجيب أو مجنون لا يحقق هدفًا، ولا يقيم فكرة على فكرة، ولا يبنى بناءً متكاملاً وأثرًا موحدًا، ساد نمط من الغرور والاعتداد بالمفارقات حتى عدنا لا

نرى أحدًا ولا شيئًا ولا رابطة ولا سدادًا. هل نستطيع أن نزعم بأن البديع أو الاستعارة المحشوة بالطباق والجناس كانت خطرًا على الثقافة العربية، وكانت دعاية فنية للتفكك؟ بعض الناس يفهمون حرية الفن فهمًا واسعًا فوق الحساب، إننا نبدأ من متعة غير مقيدة.

كان البديع القديم والمعاصر بوصفه تحديثًا يصغى للكلمات بأكثر مما يصغى للأفكار.

الكلمات عند أبى تمام تشتق كثيرًا من كلمات. هذه العلاقات الاشتقاقية لا علاقة لها بالمصالح والتحقق العملى والرؤية الاجتماعية والأفكار المحددة. هل كنت مُغاليًا حين زعمت أن تحديث الشعر القديم لم يكن شيئًا من قبيل الدليل أو المنارة والانبلاج والتسديد؟ كان التحديث يضحِّى بكل شىء من أجل الشعر، يضحى بالماهية البانية فى سبيل ريب عميق، لقد اتضح الفرق بين نمو الفن ونمو الفكر أو التفاعل الصحى.

تحديث الشعر القديم والحديث عمل تفاوضى شاق كان ينهك الأشياء، ولا يعود عليها بالعافية. الكلمات فى هذا التحديث لا تئول إلى بهجة وثراء وتفهُّم وسيادة فكرية، ثقافة التحديث ثقافة تشاؤمية هدامة أو يائسة قاسية. إن المتعة ليست غاية نهائية. لا أعتقد أن الشعر العربى دُرس دراسة ثقافية عميقة. لقد اكتفينا فى بعض اللحظات بأن نزعم بطريقة إجمالية، أن التحديث كان فلسفة. لم نسأل عن هذه الفلسفة. كان حديثنا عن مذاهب الفن سطحيًا أو دعائيًا لا يتضح فيه عمل فكرى جاد. لقد نسينا أشياء يسيرة: أن تحديث الشعر القديم كان عملاً ضد التشابه القديم والوضوح الفكرى والتفاعل المثمر. كان التحديث يحوِّل الكابوس إلى نوع من الظرف. وفى ثنايا هذا الظرف قفزات وشىء من حصار وقمع، وشىء من اختلافات تعالج دون اكتراث غالبًا.

هذه الملامح تشرح لنا، إلى حد ما، كيف احتاجت الثقافة الأدبية، آخر الأمر، إلى التمسك بفكرة الدليل. البحث عن الدليل كان نوعًا من إعادة الصلح بين داخل أنفسنا، وتكوين علاقة أخرى بالمجتمع. الآن تبتهج الحداثة بهجة شديدة بالتسامي على فكرة الدليل.

إن لنا بعض العبرة على كل حال، فالتحديث القديم وغير القديم كان صراعًا بين التشابه والاختلاف. نحن الآن نتشبه بغيرنا فى أمور كثيرة، ولا نطيق الاختلاف معهم إلا قليلاً. لكن الحداثة المعاصرة فى الآداب تكاد تغنى فى الاختلافات، وتتباهى بعدم التأليف بينها بطريقة باطنية. لأنها مشغولة بانشقاق المرء على نفسه وانشاق المجتمع كذلك. لقد حاولت البلاغة المتأخرة أن "تعاقب" الحداثة، فألحَّت أحيانًا على فكرة الجماعة والقوة الواقعية والتماسك والهوية والوحدة. لقد جعلت الحداثة تخييلاً أو لعبًا مؤقتًا لا يحسب فى موازين الأغراض الجادة. كان الدليل فى نظر السكاكى أمرًا علنيًا لا سريًا باطنيًا فرديًا. لقد حاول السكاكى جاهدًا أن ينتقم من الحداثة فى الشعر والتمس الدلالة الأصلية، واعتبر كل ما عداها لازمًا من لوازمها. وقع السكاكى فى ضرب من الجمود والماضى الوهمى المفروض على الواقع. كانت الدلالة الأصلية ضربًا من السلطة والمحاكمة وافتراض فهم سابق.

لكن السكاكى ربما غالى مع الفقهاء والأصوليين فى الهجوم على الحداثة التى اعتبرت كلمة الدلالة الأصلية. والواقع كلمة افتراضية لا يمكن الثقة بها كثيرًا. الحداثة القديمة كانت تنظر إلى إمكانية المصالحة اليسيرة نظرة مرتابة، لكن الحداثة أيضًا جعلت المحاجة والمفاوضات العسيرة خليقة بشىء من الفكاهة. نحن محتاجون، من الناحية النفسية، إلى قراءة الحداثة القديمة حتى نقلل من حدة الخصومة والمناهضة. ربما أفدنا شيئًا من التسامح، وربما

وجدنا فى عبارة من قبيل مقتضيات العقول غير ما يجده المتشددون. يجب أن نتذكر أيضًا درس الحداثة، فمادة الفكر الفلسفى والاجتماعى تتكون من المجاز والاستعارة.

كانت الاستعارة فى رأى الفلاسفة المتقدمين والمحدثين العرب غريبة على الفكر، وكانت فى ممارسة الحداثة الأدبية مشكلة لا يمكن تجاهلها. كان الفلاسفة معنيين بوحدة الجهة التى تذكر بالدلالة الأصلية. وكان أصحاب الحداثة يبحثون عن شد وإرخاء، وتردد بين التوسع والتركز، بين الانبساط والرجوع. ذكّرَنا الحداثيون المتقدمون بأن اللغة يمكن ألا تمثل شيئًا تمثيلاً واضحًا، فالمجال مفتوح لمعالجات ثانية أكثر اهتمامًا بعلاقات الأخذ والعطاء، والكشف والستر، ما تزال هذه العلاقات محتاجة إلى شحذ، فالحركة المتبادلة بين الدين والسياسة مثلاً حركة استعارية يصح أن تكون أحيانًا صورة من صور الحداثة القيدمة أو الحداثة المعاصرة. الحداثة القديمة والمعاصرة كلتاهما تتهم نقطة الأصل، وكلتاهما تغرى بالتفاعلات إلى غير نهاية، الهجوم على المفهوم الأصلى الآن شديد الوضوح. المجازية آخر الأمر هى نهاية التنويرية ونهاية الحداثة، وهى بعد الحداثة، وهى الجرأة على العقلانية والرشد والنقد الذاتى. هذا أوان المجاز الجديد الذى أنهى – فيما يقال – إرث الحرب العالمية الثانية، وصراع الحرب الباردة. بعبارة أخرى تخفى المجازية الجديدة أو تتجاهل منطق المسئولية المشتركة بين قوى المجتمع المختلفة، كما تخفى أو تتجاهل فى بعض المستويات الهوية التنويرية فى سبيل نمط خاص من الحركة والإثارة.

فى هذا الزمن يبدو توضيح المعنى من خلال المحسوس أمرًا ضيقًا خاصًا بحياة بسيطة. هذا ما نعنيه بعبارة قوى المجاز المتوحشة. يصرح

بودريار بأن المجاز أفضل بكثير من المنطق وتقريب الغائب من الشاهد، لكننا نفضل كثيرًا الركون إلى نقطة أصلية نسميها الماضى أو نسميها الحاضر، أو نسميها الدين، أو نسميها السياسة، أو نسميها الحداثة أو نسميها أى شىء آخر يلحق به كل ما عداه.

الآن لا يعول البحث كثيرًا على تفرد التجربة واستقلالها وكمالها الذاتى، بل يميل الباحثون إلى فتح آفاق وتداخلها واعتبار هذا التداخل بديلاً من نقطة الأصل، هذا النهج يعنى التخلى عن قائد أو مؤلف أو مسيطر. بعبارة أخرى أصبحت التفاعلية بدلاً من نظام مستقل، الاشتباه أو التفاوض هَمٌّ منسيه الحداثة. الاشتباه ضد الجوهر المتحد. الاشتباه يمكن أن يعتبر سؤالاً، لكن هذا السؤال لن يخلص إلى توكيد معنى أو الدفاع عن قضية، أو محو أشياء من أجل شىء معين، وما إلى ذلك من فقه يغلب جانبًا أو يؤثر فكرة التفضيل والحسم. هذا ما يشغل الحداثة. يشغل الحداثة الدوائر الدلالية المعقدة المتداخلة التى لا يراد لها أن تنفض أو تئول إلى نهاية معينة، فى الحداثة خصومة لتحديد البدء وتحديد الانتهاء. ومن ثم كانت الثورة على المفهوم التقليدى لاصطلاح التشبيه والاستعارة والكناية، لا يعنى الحداثة فعل الدلالة.

يعنيها صعوبة الدلالة والترافع على الدلالة أيضًا، هذا الترفع قديم يمكن أن نلاحظه فى أوج حركة البديع.

الآن يجب ألا ننسى أننا بصدد حداثات، وأن التشيع للتداخلات أصبح أكبر عند كثيرين من معانقة الحقيقة، والتعرف على المعنى الكلى، التداخلات تجاوزت ما كانت تقدمه النظرية الرومانتيكية عن الخيال الثانى، ووحدة الوجود الإنسانى، أصبحت التداخلات أو المفاوضات قرينة نحو آخر ليس من السهل تسميته باسم الخيال، فقد انفصل فيما يقال، الدال عن المدلول. يبدو أن

هذا التميز ييسر الاعتماد المتبادل بين الدوائر فى تفاعلها المشترك إذا استعملنا عبارة الدكتور جابر عصفور. ربما نشأ هذا كله من البذرة الموحية التى بذرها ريتشاردز فى تحويل نظرية الاستعارة من الاستبدال والمقارنة إلى التفاعل أو التوتر. كانت نظرية ريتشاردز نظرية فى الحداثة والدعوة إلى صنف آخر من المعرفة يسمى أحيانًا الدراسات البينية التى أخذت تمحو فكرة "المقارنات" بمعناها التقليدى.

هذه الحداثة الخاصة يمكن أن تُزهر فى دراسات تشمل العلاقات والتحاورات بين القانون والحرب والسينما والأكل والشرب والأدب. أصبحت عبارة الحداثة تعنى التفاعل النوعى والتجاوب الكيفى على مستويات متعددة، وبذلك تنتفى جاذبية التجاور الكمى والتراكم الجزئى.

هنا يمكن أن نستطرد إلى ما يعترى الدراسات العربية لموضوع الاستعارة وتعلقها المريب بفكرة التشابه والتجسيم بدلاً من الحوار والإشكال والنزاع والمناوشات. الآن تعتبر التفاعلات تدريبات عظيمة، وزرعًا لاحتمالات مستمرة ومعرفة حرة، المعرفة الحديثة تقاطعات لا إضافات مريحة وقواعد صماء وتركيبات معدة وتطابقات متوهمة. من هنا صح أن يقال مرة أخرى إنه لا يمكن التفريق بين الثقافة والتداخل والقوة.

ربما تكون التفاعلات ضد توضيح الأهداف توضيحًا تامًا، وضد الأحكام القاطعة، والآراء النهائية. الآن يقال إن الحياة لا تقوم فى كثير من الأحيان على فكرة واضحة أو شعور محدد. لقد تغير مفهوم المجتمع ومفهوم التعقل.

نهضة التداخلية أو التفاوضية ضد الإشارة والوقائع الخارجية والتقرير الحاد. فى الشعر الموسوم بالبديع بعض آثار هذه النزعة التى يمكن أن تئول إلى فوضى يحسن استخدامها بعض الناس. الآن تغير مفهوم حل المشكلة، ومفهوم حمل المسئولية والتفتح، إن ما يسمى تفجير اللغة من الداخل يمكن أن يؤدى، فى بعض الأحيان، منافع سياسية واقتصادية مهمة، يمكن أن يخدم أغراضًا متباينة. تكاثفت التفاعلية حتى غدا المفهوم السابق للصدق والإخلاص والنبل والشرف- غدا غريبًا.

التداخلية تخدم الجميع: تخدم الاضطراب، والإفادة من الاضطراب، لكننا محتاجون إلى دراسات ثانية توضح علاقة التفاعلية بمناوأة فكرة السلطة.

ما من شك فى أن النقد العربى القديم والحديث قصَّر كثيرًا فى فهم كثير من الاستعارات الحداثية، وبدا ذلك فى التمسك المبالغ فيه بالمقارنة واستخراج وجه الشبه وتحويل الكلمات إلى صفات مجردة بدلاً من أن يبقى على كائنات متحاورة متنازعة. بعبارة أخرى أصر النقد العربى على مزاعم مشهورة تتعلق بفكرة الأصل وسلامته وفخامته. هكذا عمدت الحداثة فى مجاليها المختلفة إلى توتر العلاقات، وعمد النقد القديم إلى سلطة اللغة الطبيعية والمدلولات الحرفية والأطوار الأولى. لم يخطر لنقادنا المحافظين أن الحداثة مدارها العبث بهذه الناحية والخروج إلى تداخلات مذهلة. كان مذهب الأوائل فى نظر النقد القديم هو مذهب المقارنة. وكان مذهب المحدثين النقاش حول صعاب الفكر والحياة الناجمة أو المصاحبة لامتزاج وعنف.

عاشت كلمة الصنعة التى تذكر بكلمة المفاوضات فى ضباب، وكان من الممكن الاستفادة منها فى الخروج والتمرد الذى قام به الحداثيون، ظلت الحاسة الغالبة فى النقد أسيرة الاهتمام بالاستواء لا النتوء، وتمثل هذا الاستواء

فى كلمات من قبيل الملاحة والسبك والماء والطلاقة. هذا المعجم الغامض يدور حول الانسياب الهادئ، ويكاد يفزع من الشلالات التى يتمسك بها شعراء الحداثة. بعبارة أخرى عجز النقد القديم عن تمثل فروق ثقافية قوية تتعلق بمفهوم الحرية والريب وتجافى الأصول الماثلة فى القول السائر والتشبيه النادر.

كانت السلطة تحبذ الاستعارة القريبة التى تعتمد على أصل معترف به، وكان البديع والاستعارة يناوئان هذه السلطة من بعد. قامت الاستعارة الحداثية على سياسة خفية لا علاقة لها بفكرة البيان. حاولت الحداثة القديمة زحزحة فكرة السلطة، وزحزحة الولع المنتشر بالتوكيد، وزحزحة المعجم السياسى الماثل فى النبل والفضل والشرف والتفخيم ورفعة القدر، فضلاً عن زحزحة فكرة التلاحم. لنقل إن الحداثة جاهدت فى تصوير أرستقراطية ماكرة مفتتة دون أن يبدو هذا التفتت على السطح.

الحداثة غابت عن النقد الممثل للسلطة الذى كان يتعجب من فكرة المشكلة والاضطراب السياسى والاجتماعى وصعوبة التمييز بين الزيف والحقيقى، الحداثة فى الشعر القديم قوة مرحة عابسة تلتقى فيها التناقضات التى أقلقت بال المناهضين للهزات، كان النقاد يلتفتون فحسب إلى عبارة منضبطة، ويهملون التعارض والمغالية.

غرق ممثلو السلطة فى التماس التشابه الذى تعفّفت عنه الحداثة، غرق ممثلو السلطة فى روح البداوة، وعز عليهم متابعة التعقُّد الثقافى النافر. بحثت الحداثة عن قدر من التهكم الحر، وتخيل ثورة.

الفرق واضح بين حداثة الشعر التفاوضية وحماة المدلول الأصلى الذين اعتمدوا على التشابه، وسخروا التشابه للتطلية. كانت كلمة البيان نفسها تعنى التطلية والإصرار على التوافق، عنى النقاد بالأسد والبحر والشمس والقمر، وعنيت الحداثة بالخروق الممكنة فى هذه الرموز. لم يتصور النقاد القدماء الكلمات وهى تشق الطريق وسط صعوبات واعتراضات ومغامرة.

يجوز لنا، فى هذا المقام، أن نزعم أن حداثة الشعر كانت أذكى من النقد. النقد لا يمل من التطلية، والحداثة لا تمل من التفاعل أو التوتر. لكن الحديث النظرى فى التفاعل كان عسيرًا وسط الاعتقادات السارية، والتمسك بأن كل شىء له مكان مقسوم. من الخطأ أن تعامل الاستعارة فى الحداثة فى ضوء دلالة خاصة لكلمة أو ضوء وضعى أو مشترك بين أعضاء جماعة معينة تسيرها قواعد أو معايير معينة. ما ينبغى أن نجرى وراء النقد العربى الذى طالب الحداثة بالزينة وإشاعة السرور. لقد تصور النقاد أننا نملك ما يكفى من الكلمات أو الدلالات الحرفية غير أننا نميل إلىأن نمتع الناس أو أن نغويهم فنلجأ إلى الاستعارة، هذا ما سمى فى الاصطلاح باسم الإقناع. لا ريب فى أن التراث النقدى اعتبر نشاط الكلمات وسائل إضافية لا هزة قوية، وأنه عنى بالملحق التابع لا السيد الثائر. عنى بالزينة لا فضح الزينة، يجب أن نتخلص من النقد العربى إذا أردنا أن ننظر إلى ثورة الكلمات التى اهتمت بها على الخصوص الحداثة. اهتمت الحداثة بالمسافات التى تقع بين الكلمات والإشارات، هذه المسافات تحرر الكلمات وتتيح لها مراحًا آخر فوق ما نسميه الواقع.

لقد أساءت النظرية القديمة القائمة للكلمات إلى الثقافة العربية إساءة تحتاج إلى تأمل دقيق وتخلص من المادية القاسية الرتيبة والعلاقات القريبة.

قراءة الحداثة لا تستقيم لغير مكترث بها واثق من خطرها. لم يشك أحد فى خارج الحداثة فى الخاصيات الثابتة، ولم ير أحد فى خارج الحداثة أن اللغة أكبر من اللغو والغلو.

كان النقاد فى تراث العربية يهتمون بسكون المفاهيم أكثر من اهتمامهم بثورة المفاهيم. إن العقل البدوى ظل يؤثر فى النقد العربى، ومن ثم عز علينا أن نتلمس مقاومة التشابه وبساطة العنف.

النقد العربى ليس مؤهلاً لتأويل النصوص العظيمة فى التراث؛ فقد تأثر بالمعنى الضحل لكلمة العقل، المعنى الذى خلا من منازعة الضوابط. أغرى مفهوم الكلمة والعقل الباحثين بما يقرب من اختصار المواقف، واختصار الإنسان فى تشابهات، غلب الكبح الآسن، والتصورات الآلية البعيدة عن المعاناة. الواقع أن كلمة العقل فى الاستعمال القديم تعنى عدم الإيمان بفاعلية الذهن والكلمات والاستعارات. فى ظل كلمة العقل ترعرع القول فى الشبه، واستحالت الحياة مزقًا.

لقد بسطت أمور الخيال فى خارج الدوائر الصوفية، وغلا دعاة العقل فى مساندة التحكم الوضعى، واعتبار الكلمة مقيدة لا حرة، تابعة لا متبوعة، عاكسة منفعلة لا صانعة فاعلة. وقد سمعنا كثيرًا عن المعانى التى تسبق الألفاظ. كانت انتفاضة النفس أقل شأنًا من "العقل" وكان الاستدلال أكبر من الحضور، وكان الجواب أكبر من السؤال. كانت الحجة والدليل فوق الكلمة، وكانت الخصومة أولى من التفاعل.

كانت فكرة الجماد أيضًا ذات مكانة عريقة فى العقل العربى. شغل النقد العقلى بفكرة الوصف الواقعى عن الرؤيا، وخلق عوالم محتملة، ورؤية

ما ليس مرئيًا. أهمل شيء كثير أهم فى بعض المواقف من التقسيم الثنائى، كل ما يشى بالفاعلية المتحركة غائب.

فكرة العقل فى التراث كانت تساوق اعتبار الحداثة عملية نهب مستمرة مستترة، وعملية صنع الأغلال أيضًا. أكبر الظن أن فاعلية الذهن لم تتضح اتضاحًا كافيًا من الناحية النظرية. كانت خلاصة مفهوم العقل أن (أ) تشبه (ب) فى كذا، وأن (أ) لا تتعامل مع (ب). غلب هذا الصنف من التداعى، وغلب التقيد بفكرة "المرجع"، تسلط المرجع على المؤول، ولم يتح للعلامات أن تتحرر على نحو ما نرى فى الحداثة، والفكر الصوفى. استطاع الفكر الصوفى النجاة من قيد المرجع أو قيد الدلالة الحرفية. هز المتصوفة هذه الدلالة بطريقة عنيفة مبتكرة، كما فعل أهل المذاهب والمدافعون عن الوجوه، كان التشبث بمرجع الكلمة خوفًا، وكان التغاضى عنه جسارة وتخيلاً. ظهرت آثار العلامات الحرة فى بعض المواضع، وكانت هذه العلامات مظهر فاعلية ذهنية حاربها المحافظون.

ما يزال لهذا الفهم المحافظ صدى كبير وما يزال تجنبه معرضًا للاتهام. إننا لم نصف وصفًا حسنًا جهد الخارجين على البلاغة المتأخرة، وجهد الثائرين على العلامات المقيدة، وجهد الذين يتصورون المدلول احتمالاً فى مستقبل الفكر لا ماضيه. إن منظور العقل فى بعض الأحيان، كان منظور القياس واللزوم لا منظور الاستقراء والحرية. كان منظور النطاق الذى وجد من قبل، لا النطاق المحتمل الذى يمكن أن نجربه فيما بعد.

إننى أقلل من شأن الدراسات النظرية، التى تعفى على إمكانيات الشعر الحداثى وتخففه من الإحالة وقوة التحول الكامنة فيه، وقوة رفض الواقع الاجتماعى والسياسى ووضوح الغربة والخلل، يجب أن يقرأ شعر كثير قراءة

أخرى. إن بائية أبى تمام المشهورة قرئت باعتبارها مجدًا ومدحًا وإثباتًا، ولم تقرأ باعتبارها كوميديا ساخرة. لقد تحول النصر إلى رؤية ماكرة أكبر من الأحداث الواقعية، تحول إلى حكم ضمنى يختلط فيه القبول والرفض، وتختلط فيه البواعث الكبيرة والبواعث الصغيرة، ويختلط فيه الكبار والصغار، وتختلط فيه الحدود، حولت البائية أمرًا واقعيًا إلى أمر آخر فيه من الريب العميق ما يستأهل النظر.

لقد عريت السلطة تعرية تلفت النظر، تعرية استعارية إن صح هذا التعبير، تفاعلت فى الاستعارة تباينات غير قليلة، وأصبح من المرغوب فيه أن نلقى كل حدث كبير باسمين. لقد عززت الاستعارة فن الانفصال وجعلت هذا الانفصال أمرًا كبيرًا لا يخلو من ازدراء الشعر القديم الذى أصر على أن يلتحم التحامًا واضحًا بالمواقف والأشياء، لكننا نقرأ قراءة عاجلة، تأخذنا فكرة التطلية، وفكرة الإثبات. إن أبا تمام لا يثبت شيئًا إثباتًا واضحًا. ويجعل التقويض فكرًا وفنًا، الحداثة سخرت من التصنيف والتناسب، وما نسميه أحيانًا باسم النسق الاجتماعى، كان هذا النسق ثغرات تستحق الكشف. الثغرة والمفارقة والتشقق الباطنى مشغلة الحداثة.

اهتمت الحداثة التى تساوق التفاوض بالتباين لا التشابه والتناقض لا الاتساق، لقد قرأنا الشعر كثيرًا بحثًا عن التناسب والتجاوب وبحث المواقف عن المواقف، والكلمات عن الكلمات. هذه قراءة معروفة ويسيرة لكنها لا ترضى الحداثة. الحداثة مهمتها إيجاد التباينات والتهكم والمسافة والتفكك. بفضل جهد أبى تمام خصوصًا ظهرت السخرية من فن المدح والرثاء والوصف والمجتمع والوفاق وديوان العرب. أصبح الديوان أشبه بعمورية.

كانت عمورية أو الحداثة رمز ثقافة التقويض لا ثقافة التجمع أو الارتباط والوئام ووضوح المواقف. المواقف ملتبسة غير موطأة.

تساءلت الحداثة عن مدى ما نفهم ونوعه. أصبحت إساءة الظن مشروعة وممكنة وحافلة. لدينا جرح غائر لا بد أن يكشف وأن يعترف به دون تردد أو مواربة، هذا ما صنعه الحداثيون فى زمننا أيضًا، الحداثة عند المعاصرين تذكر بالحداثة عند القدماء. ليست إصلاح ما فسد، ولا تقوية ما وهن، ولا إكبارًا خالصًا ولا دخولاً فى المجتمع. الاستعارة أو الحداثة تبحث عن ثغرات كامنة تعترف بطريقة ما، بما فسد وما وهن وما صغر وما خرج. هذا هو التقويض الذى لا يخلو من مرح. قامت الحداثة على جماليات القبح، ولكننا ننسى.

عجبت كيف أغفلنا ثورة فى الفهم وثورة على البلاغة المتعارفة التى تقوم على الثقة والتفاؤل البسيط. كانت تسمية الحداثة صنعة أمرًا مثيرًا إذا تذكرنا ما فى هذه الكلمة من خروج على الطبيعة والمألوف والحميم. أصبح الواحد اثنين، وأصبح المركب صعبًا، وأصبح الطريق غير مستقيم.

أصر النقد العربى على فكرة الحقيقة التى أزاحتها الحداثة. أزاحت الحداثة الاستعارة القريبة، لم تر الحداثة شيئًا قريبًا. الاستعارة فى الحداثة ضوء مظلم، وتشقق ممتع، ونقد اجتماعى وثقافى لا يفطن إليه القارئ، الشعر فى مظهره الحداثى يغالب الاستقرار، كان الاستقرار ولاء للتسلط. لك أن تقول إن الحداثة حولت الضمير والذمة والمصلحة العامة والصدق، حولت هذا كله إلى توتر أو تشقق. التوتر الحداثى موقف ثقافى حضارى أساسى يغلب البساطة والغناء، ويغلب الشجاعة والكرم، الحداثة باطنها استخراج المناوأة

التى غطى عليها التعصب لفكرة الوفاق والسطح الأملس والقياسى الجلى والتجمع الثابت.

الحداثة تنفى النص الأصلى، وتنفى المستعار والمستعار له أو المشبه به أوالمقيس عليه. الحداثة تقلب الأوضاع والعرف والمستقر والوراثة. التقويض هو الحداثة. الريب هو السيد الأعلى الذى يترفع عن الانضباط والصرامة والإحالة. لقد زعمنا كثيرًا أن الشعر كان إقرارًا. الشعر الحداثى على العكس تنافس فيه الكلمة المعنى والإشارة وتخلق عوالم افتراضية فيها كثير من الغشاوة لا الإلف والاعتقاد بأننا نفهم عن الأشياء والمبادئ. حان الوقت للبحث عن حظ الحداثة من إثارة التخلخل والتوقف والوقوف على الطلل الكامن فى الرؤية الجماعية والعرف الذى يتجاهل الصعب والمخيف. أو يتجاهل حركة البسط والقبض التى لا تطفو على السطح.

أشاعت الحداثة الشك فى فكرة الأشياء، وحومت كثيرًا حول العلاقات المضطربة والانزلاق، وباعدت بين الفرد والمجتمع أو قوة التضام والتوحد، جعلت الحداثة، بعبارة أخرى، فكرة المجتمع سطحية. نحن نفترق حين نلتقى، ونحن نتصارع حين نتفاهم، ونحن نتحول عن الآخرين حين ننظر إليهم، الحداثة إذن قطيعة مع العرف والتقاليد والاعتقادات والرسوخ والطريق الممهد، وفكرة الوصول.

كم سخرت الحداثة من كلمة البيان والفصاحة والبلاغة. هذه الكلمات المستقرة التى غطت على إيماءات الحداثة ومفارقاتها، وهشاشتها، وأخلاطها، ودهشتها، وطفولتها وخروجها من الجملة إلى الكمات والمتناثرات والعبث بالانصهار والتوحد، والحق والفضيلة والجمال. تستطيع أن تسمى الحداثة باسم الانسحاب أحيانًا، لكن الانسحاب إيجابى لا يبحث عن السيطرة بحثه عن

التمرد والسؤال المستمر. لكن هذا السؤال ليس نمطًا من القتل وتجاهل الخوف وجنون العظمة الماثل فى كثير من الشعر.

من حقنا أن نتأمل كيف حارب الشعر بعضه بعضًا، كيف حارب الإشكال التلفيق، وكيف حارب السؤال التقرير، وكيف حاربت العلاقات الأشياء. نحن نحتاج إلى مفاتيح ثانية، فقد غلبتنا السهام النافذة. إن مواريث كثيرة تحتاج إلى تنقيب.

لدينا الآن أكثر من حداثة. لدينا مجازات الإعلان والسياسة والعولمة والتليفزيون والإنترنت. اللغة الآن مجازات كثيفة وتلاعب وغزو لا نعيه، وزعزعة لفكرة التقابل، ومزج الرفض والقبول، وعزوف عن التقسيم الحاد. هناك قوم يهرولون نحو الحداثة، وأقوام تخاف بأسها وعقباها، لكن من الممكن حساب تأثير الاستعارة فى الوعى الثقافى. المحافظون فى كل زمن يرتابون فى الحداثة وقوة المجاز. بعبارة أخرى هناك انقسام بين تيارات: بعضها يؤمن بالحضور المتحرر فى العالم ورفض النزعة العدمية.

هذه الأبحاث تؤكد التراث المثالى والمتكامل الذى شغل هيجل، لكن هناك تيار الشك عند نيتشه وماركس وفرويد الذين طرحوا المشكلة الحداثية عن كذب الوعى أو الوعى بوصفه كذبًا. هذه المشكلة يتنكر لها أصحاب الهرمنيوطيقا ودعم الحقيقة العامة التى تشترك فيها الذوات من خلال تعليق الحكم على الأشياء والتركيز المباشر عليها من حيث علاقتها بالوعى.

لكن الذين يجادلون قوة الهرمنيوطيقا كثيرون لا يبحثون عن الاستعارة بحثهم عن المجاز المرسل والكناية اللتين تؤلفان علاقات أخرى. هذا زمن كثير الاضطراب متنوع يأخذ بالتصنيف والتحديد والقياس ويأخذ أيضًا بتداخل

النصوص ووفرة التفسيرات. هناك قوم يؤمنون بالتحليل الاجتماعى، وقوم يركنون إلى التحليل النصى الذى يتسم بوثنية المجاز. هناك قوم يؤمنون بالإضافات، وقوم يحبون الثغرات. هناك مدافعون عن فكرة النظام ومدافعون عن التجارب المستمرة المنهكة.

هناك من يؤمنون بالحرفية ومن يتنكرون لها ويدافعون عن تأصيل المجاز، هناك من يربطون المجاز بالتجسيد وقوة الخطأ، وهناك من يأخذون بصرامة التوحيد، هناك من يؤصلون المجاز وهناك الخائفون منه الذين يحيلونه على شيء آخر سابق. هناك قوم لا يزالون يؤمنون بتوكيد حقائق، وهناك قوم يتبرءون من الحقائق ويذهبون إلى العلامات. هناك من يؤمنون بالبنائية وهناك من يفضلون التجريبية. هناك من يتمسكون بالحداثة، ومن ينادون بما بعد الحداثة أو انتهاء الحداثة والتنوير والعقلانية. هناك قوم يحسنون إدارة التشابكات، وهناك قوم يجفلون منها ويتعثرون إذا مارسوها. هناك مداخل عديدة، المهم هو الخلق والمناهضة لا التطبيق والتحيز. التداخل مهم بين الصفوة والجمهور، بين الأحزاب السياسية، بين المذاهب الفكرية، بين الهمس والجهر، بين طوائف المجتمع، بين الأقسام الدراسية المختلفة التى تؤلف كلية الآداب، بين الدراسات الإنسانية والدراسات العلمية، بين المستوى الظاهر للعمل الأدبى والمستويات الباطنة، بين ما يقرؤه القارئ العادى وما يستلهمه القارئ الخاص، بين الحداثة ورجل الشارع.

ليس من الحداثة فى شيء أن تقرر معنى لنص أو قصيدة وأن تفرضه على الآخرين. من حقنا أن نشجع من الناحية العملية تعدد القراءات، وطرق الحوار بين هذا التعدد. من حقنا ألا نشجع التعامل مع معنى سابق أو خبرة مقررة من قبل. من حقنا أن نشجع التعامل الحوارى. يجب ألا نشجع فكرة

السابق فى التربية والنقد، ليس ثمَّ جواب نهائى يحول دون حوار مستمر حول وجودنا وحول مصيرنا. الإجابات السابقة ضد النقد والنقض والحياة الفكرية والحياة الاجتماعية.

يجب أن يتعانق الجواب والمشكلة، يجب أن يتداخل الفردى والاجتماعى. لا يكفى أن يكون لدينا مهندسون وأطباء وعلماء كبار على المستوى الفردى، مسألة التفاعل بديهية ولكنها مهملة من الناحية العملية. الحداثة ليست نمطًا واحدًا، والحداثة أسلوب من أساليب التفاعل. التفاعل بوجه عام يعنى أن الآخر بالقياس إلىَّ ليس موضوعًا وإنما هو قرين، لا يوجد إلا أنا وأنت، لا يوجد أنا وموضوع للأنا. هذا استغلال لا تفاعل.

لدينا إجابات أكثر مما نملك من الأسئلة، ولدينا فكر لكنه لا يدخل فى نسيج المجتمع وليس جزءًا منه. النسيج الثقافى عندنا متميز من النسيج اليومى. لدينا فواصل تحول دون التفاعلات نسميها المنع والتحريم. الفكر تفاعل، ومن ليس معنا ليس شيطانًا. بنية الثقافة السائدة قليلاً ما تكون تفاعلية، كثيرًا ما تكون واحدية. كثيرًا ما تغلنا فكرة الهوية عن فكرة التجارب. التجارب من هذه الناحية لا تقتضب باسم الدفاع عن مبادئ جامدة، أو الدفاع عن ظواهر نفسية لا فكرية. لقد اقتضبت الحداثة باسم نظرية التعبير وهى مختلفة عن نظرية التأسيس وتحويل معطيات متنوعة إلى فكر جديد يوجد الكثرة ثم يؤلف بعد ذلك كثرة وهكذا. إن الحداثة تتعرض للتكلس، هنا لا بد من تكوين حداثة أو أنظمة أخرى. لدينا ما يشبه الميل إلى اختصار الحداثة أو النظر إلى الأفكار بعين المناصرة أو عين المناوأة. وكثيرًا ما نتعصب لإحدى هاتين المقولتين. إننا نحذف المناوئ أو نحاول التغلب عليه، ونتعصب للمؤيد، حتى يصعب علينا إدراك ما بين الأفكار المتوافقة فى إطارها العام من تباين. هذا كله يعنى

طيفًا من القبلية التى تخاف التباين، وتعتبره شرًا. إن أمر الحداثة ليس عميقًا فى تكويننا. نحن نعمل معًا، فإذا ما قطعنا شوطًا بدا لنا الاختلاف، وبدت لنا الحاجة إلى الموقفين المتفاعلين أن نختلف وأن نرتبط، أن ندخل فى السياق وأن نخرج منه، أن نكون أحرارًا وأن نكون نظاميين، أن نحرص على فرديتنا، وأن نتعامل بإخلاص مع الآخرين.

لقد شاع فى الفكر العربى الحديث ما يمكن أن نسميه أزمة الحداثة. حارب المثقفون بعضهم بعضًا، وحارب المجددون المحافظين، وحارب المتدينون غير المتدينين، وحارب الشعراء بعضهم بعضًا، وسفه كل باحث غيره من الباحثين، وسفه من يعلمون علم اليوم من يعلمون علم الأمس. امتدت المناقشات، وذكا اللهيب، قل أن نرعى مسألة الحداثة. صحيح أن الحداثة قطيعة، ولكن هذه القطيعة ما تلبث أن تستحيل إلى وصل. الحداثة ربما تذوى فى حمى الحماسة والدعوى الخشنة والتفرد الخشن.

أذكر فى هذا المقام ما قاله ت. س. إليوت عن علاقة المواهب الفردية بما نسميه فى الترجمة تقاليد. إن الحداثة هنا من أعلى الطرز. لقد وضح لنا إليوت أن الحداثة الناضجة تقاليد حية متطورة، وأن هذه التقاليد المتحركة والمتوثبة يمكن اعتبارها حداثة.

لقد نظر إلى النقد الجديد باعتباره راعيًا لفكرة العمل الكامل الذاتى المغلق. ربما كان هذا تسطيحًا أو تعجلاً فى الفهم. لقد كان هَمُّ النقد الجديد رعاية الثقافة الغربية فى مجملها لا فى جانبها الأدبى الضيق. كان هَمُّ النقد الجديد هو التفاعل الحداثى بين الشعر والعلم، بين الماضى والحاضر، بين الحساسية والفهم، التفاعل بين الحدس والفكر. هذا موضوع آخر.

أزمة الموقف العربى الراهن أزمة حداثة، أزمة التقسيم العنيف، أزمة الوقوع فى شرك الضد، أزمة التعلق المسرف بفكرة التعريف وفكرة المحدد وفكرة القياس واليقين. أزمة الضوء الذى يخلو من الظلام، والظلام الذى يخلو من الضوء، أزمة سميناها فى هذا البحث باسم الدلالة الحرفية. الدلالة الحرفية ضد العلامات وضد الحداثة. نحن أسرى فكرة الحقائق وغيرنا يتبع العلامات. العلامات حداثة تستبعد إلى حد ما فكرة الحقائق. العلامات على الأرجح حداثة لا تقيدها مراجع ثابتة. أزمتنا الحالية تذكرنى بفكرة التقسيم الثنائى المشهور فى البلاغة المتأخرة بين ما سمى البيان وما سمى البديع، وهى أزمة التفريق بين الواجب واللعب، وأزمة التفريق بين الحديث والقديم، وأزمة التفريق بين الواجب واللعب، وأزمة التفريق بين الحديث والقديم، وأزمة التفريق ين الضرورى والحر. بعبارة أخرى لم نستطع إقامة حداثة. أقمناها قليلاً، وعزَّت علينا كثيرًا.

إن الحياة تحوجنا إلى التمييز والحذف والترتيب والتفضيل، ولكنها تحوجنا أيضًا إلى عكس هذه المقولات، أو تحوجنا إلى إعادة فهم أمرها على الأصح، لكننا نعيش على مقولة ما يصح وما لا يصح، ولا ننظر إلى الأمر كله نظرة متحركة. ما يصح جزء من علاقات، وما لا يصح جزء من علاقات أخرى تحت السطح. من الممكن أن نقرأ الصحيح أو الثابت، وأن نثبت المتحرك، أن نتحرك فى كلا الاتجاهين. إننا نحذق عملاً ما لا نحذقه فى تعاملنا مع النصوص والأفكار. معظم التوجه فى البحث يقوم على العزل والقسمة والاستبعاد، ورؤية جانب واحد، وإهمال الكثير من أجل القليل، وإضفاء الطابع التجاورى لا الطابع التفاعلى. الأكثر رواجًا.

السنة الغالبة فى هذه الأيام هى التيارات المتقاطعة لا البحث فى اتجاه واحد يتعلق بالمركز أو ما يرسله المركز إلى الأطراف. هناك حركة متبادلة، وهناك العديد من المراكز التى تنتشر، هذا موضوع هائل يتشكل دائمًا، فى مجالات مختلفة، ففى الموسيقى مثلاً نوع يخلط الغربى والشرقى فى أرجاء العالم، تتناقص العناية بفكرة العالم المغلق، وتتناقص أهمية الفلسفات الكبرى، وتزيد جاذبية الممارسات والتأليفات المختلطة، ومن ثم تشيع السخرية أحيانًا من فكرة الثقافة الأصلية، ويشيع الأخذ بتدفقات سريعة غير كاملة وغير متسقة. ومغزى ذلك التحلى بمزيد من التسامح نحو رؤية الآخرين، الاتصالات استبعدت الطابع المغلق للثقافات، ليس ثم مكان لحداثة واحدة. هناك بداهة المثالية التى تسعى إلى تعميق الإدراك المتبادل والحساسية المتبادلة، هناك الدعوى إلى إرجاء التفضيل والتسليم للآخرين باكتمالهم فى سياقهم الخاص.

لقد زحفت المجازية أو الحداثية أو الاختلاط حتى لا يكرس الجهد كله للمواعظ والتنظير، وأخذ كثير من الباحثين يقبلون شيئًا من الحيل والتلاعب والمرح والأحكام وما بعد الحداثة. أخذنا نقرأ تأليفات فيها طابع شرقى وآخر غربى. لقد أريد هدم المسافة والحواجز. هذه التنوعات المختلطة تدل على عالمية الثقافة، وتدل أيضًا على بعدها من العالمية. هذا اتجاه ينقض الميل إلى التجانس وينقض الاعتماد على فكرة التشويه والمركزية.

هذا اتجاه نحو متغيرات فعالة من خلال التبادل والتركيب، الناحية النظرية تتركز أحيانًا على نقض المركزية والهيمنة، لكن الناحية العملية تعترف بسهولة باتجاه واحد من المركز إلى الهامش، من القوى إلى الضعيف، من الإيجابى إلى السلبى، فضلاً عن تكثيف الطاقة العالمية المهيمنة على حساب الطاقة المحلية.

هناك صيغة مثالية للتبادل والتركيب، وهناك صيغة واقعية فى عالم تسوده التبادلات غير المتكافئة والفئات المناورة وقابلية التقلب السريع، وقد رأت الجماعة الهيمنة على إعادة إنتاج ذاتها وحشد رؤيتها وتدخلها فى تشكيل النماذج الثقافية القومية والعالمية. هل يتاح التكافؤ فى عالم ينقسم إلى مراكز التمويل الرأسمالى والصناعى من جهة، وأطراف لا يتوافر لها ذلك من جهة أخرى؟

إن السلطة العالمية تناوئ المصلحة المحلية، والثقافة المحلية. كيف تعيش هوية قومية واحدة متماسكة بسهولة فى هذا الزمن؟ كيف يتاح لكل الناس أن يكونوا مرسلين ومستقبلين؟ إن كلمة المجازات تستعمل أحيانًا بطريقة ماكرة تخفى إلى حد ما أوضاعًا غير متكافئة. ربما يبدو هنا حرص القوى الكبيرة على هيمنة فلسفتها على خلاف ما يشيع بعض الباحثين. إن الأفكار يراد لها أحيانًا أن تظلل الممارسات العملية باسم المجازية، وهى كلمة أكثر تضليلاً من المفاوضة. يُرتكَب الكثير من القرارات المتناقضة والمعانى غير الواضحة والحيرة المقلقة فى الاستقبال، ويروج للشذوذ ولكل خصوصية فتاكة.

تشير موجة الاختلاط لخدمة الخفاء وتضليل الإرادة القومية والقوة الذاتية، هذا الاختلاط يتجاهل العالم المادى الحقيقى ويخدم طائفة من الأفكار التى تزاحم الوقائع وتزاحم الحدود. وتجعل نقطة النهاية نقطة بداية. كانت فكرة الثقافة المختلفة والمشاهد أدوات لتكوين حالة من التزييف الذى طرح جانبًا بعيدًا فكرة الوقائع المادية وقوتها. لقد سميت الأشياء بغير أسمائها فيما بعد الحداثة، وسميت الهيمنة الثقافية لغة فكرية مشتركة. من الغرب يأتى كل شىء: الاستعمار وما بعد الاستعمار، الحداثة وما بعد الحداثة، القومية

والعالمية، وفلسفة الخطاب. لقد أضحى كل شيء تفاعلات أو خطابًا لا إطلاق فيه للمدلول المركزى الأصلى والمعارف خارج نسق التباينات.

بعبارة أخرى تجرى فى الفلسفة المعاصرة عملية إخفاء الوضع الوجودى الحقيقى، والتمكين النظرى للاستخدام المضطرب أو التفاعلى على نطاق واسع. هذا الاستخدام الذى يمكن اعتباره مسكنًا مجازيًا أو حالة من الصور المتدفقة، أو اندماج كل شيء فى كل شيء، ومن ثم تسقط مسألة الكيان أو المكان الواحد أمام أوضاع تخيلية، وخلق مواضع متعددة ومتنافرة ذات صلة بالرغبة والسيطرة وما يسمى ألعاب اللغة، وعلاقات القوة.

يمكن أن نركز الإشارة هنا إلى مجازية الممارسات الخطابية وفاعليتها التفاوضية فى تشكيل المعنى والهوية وتوليد مجالات القوة. ليس من الممكن إذا أقررنا بهذا كله أن نعود إلى مستوى آخر خارجي وفاعل من التفسير الاجتماعى، وأفكار الكلية الاجتماعية ومبدأ كامن وحيد. الآن تحارب الاجتماعية، وتوضع العالمية مكانها، والعالمية مجال خطابى غير مكتمل لا نهاية له ولا ضمان من عملية موضوعية مستقرة الوجود، من ثم يفتح الطريق لتعدد أشكال الزعزعة وتخيل هويات جديدة.

وفى داخل "المجتمع" المحلى تلعب التفاعلات الخطابية دورًا مماثلاً أقرب إلى المجاز الذى تتابع فيه المواقف صعودًا وهبوطًا، مدًا وجزرًا، يقينًا وريبًا، ولكن هذا كله يحتاج إلى تنظيم دراسى أعمق يوضح التنافس بين البحر والشاطئ وتكاملهما. لكننا نغلب فى دراساتنا الثقافية ضربًا من الاعتبارات الأسلوبية، ومن ثم لا نتحدث عن جهود متداخلة، وننسى أن الحدود ليست إلا تحكمًا مؤقتًا. من حقنا أن نفتح آفاقًا ثانية، فكل شيء يغرى بتجاوز مطالب فئة معينة تقيم لنفسها سلطة ذاتية. من الأجدى أن نتصور حداثة يتبادل أهلها

الحوار والتعدد والفجوات والإحالات، والقتال كيف يخدم الاضطراب وكيف يضر؟ لكن المثالية الفكرية لا علاقة لها بكثير من ممارسات التداخل، وصناعة الأفكار، والتفاوض، وتوزيع الأدوار وترتيب شئون القتال.

لا تشغل الأكاديميين غالبًا شئون الريب والمخاوف والاتهام، واستهلاك النفس، وتبديد الطاقة، والكلمات التى تدخل خفية فى ثنايا كلمات، وآثار الكثافة الدلالية، وفقد المرجعية والنزعة اللغوية الخطابية، لقد أصبح ضرب من الخلل والاضطراب الذهنى أمرًا مطلوبًا لا يستنكر لأنه يؤدى وظائف تحتاج إلى التأمل. اختلط التفاعل والفضول والعزلة، واجتمع الدنو والبعد، وبسط القوة، وتغير مفهوم النظام الاجتماعى، ومفهوم الخطاب. الناس يقولون ما يحبون، وما لا يحبون، البطل مكره، والمكره بطل. والجميع متفقون على حياة معقدة لها ظاهر ولها باطن، التعاون يختلط بالتنافس، والجميع متفقون على قدر من السأم وتمثيل أدوار متعددة وتقمص شخصيات متمايزة، وتقليب المكياج. الناس يسمون هذا كله تفاعلات، وربما كنا نستغنى عن بعض التفاعلات بكرة القدم ذلك النص المهيب المكثف.

لنعترف أن مفهوم الذكاء وسعة الأفق قد تغير، كذلك الاستجابات الملائمة وغير الملائمة، اتفق الناس على اللقاء السطحى، وبدلاً من التلاقى العميق اعتمدنا على علاقات الاستغلال، وأخذنا نقبل التشويش باسم الحداثة والاستعارة والصنعة العارية من التجارب. كل هذا يخدم النظام الحداثى الجديد من حيث نشعر ولا نشعر. النظام الحداثى قرين النظام الاجتماعى المعاصر كلاهما يغرى بتناول البشر بوصفهم محسنات بديعية وزخارف لغوية ذات أغراض براجماتية.

المجتمع المعاصر أكثر التباسًا، الاستعارات والكنايات حاضرة فى كل مكان. لا شىء يصمد طويلاً، ومفهوم الخطاب مفهوم بلاغى رمزى. المجازات الآن صناعة قوة. والتشكيل الرمزى يصنع المنافع. هناك إخفاء للاحتياجات تحت أقنعة عملية الخطاب المعاصر هى لعبة القوى، والقوى هى المجازية. القوى لا تعتمد على عالم مستقر، ولا تعتمد على مفهومات اعتمادها على مجازات وتفسيرات.

يعتبر كل شىء فى الحداثة تفسيرًا ويتأسس النسيان وقابلية المحو. النسيان الفعال الآن ضرورى. النسيان الفعال وبدلاً من التلاقى العميق اعتمدنا على علاقات الاستغلال، وأخذنا نقبل التشويش باسم الحداثة والاستعارة والصنعة العارية من التجارب. كل هذا يخدم النظام الحداثى الجديد من حيث نشعر ولا نشعر. النظام الحداثى قرين النظام الاجتماعى المعاصر كلاهما يغرى بتناول البشر بوصفهم محسنات بديعية وزخارف لغوية ذات أغراض براجماتية.

المجتمع المعاصر أكثر التباسًا، الاستعارات والكنايات حاضرة فى كل مكان. لا شىء يصمد طويلاً، ومفهوم الخطاب مفهوم بلاغى رمزى. المجازات الآن صناعة قوة، والتشكيل الرمزى يصنع المنافع. هناك إخفاء للاحتياجات تحت أقنعة عملية الخطاب المعاصر هى لعبة القوى، والقوى هى المجازية. القوى لا تعتمد على عالم مستقر، ولا تعتمد على مفهومات اعتمادها على مجازات وتفسيرات.

يعتبر كل شىء فى الحداثة تفسيرًا ويتأسس النسيان وقابلية المحو. النسيان الفعال الآن ضرورى. النسيان الفعال مختلف عما يقوله هيدجر عن

الحضور هناك. النسيان الفعال هو القوة الحداثية أو الامتلاك. نحن نمحو العالم ونتجه فى آن. نحن هنا تعنى الأقوياء.

القوة أو الحداثة تفترض أن هناك آخر أساسيًا نصارعه بالتفاوض بمثل ما نصارع اللاوعى. الشحناء هى سمة الوجود، وسمة العلاقة بين الأنا والآخر، وسمة العلاقة بين الوعى واللاوعى، وسمة العلاقة بين القوى الحاضر والضعيف الغائب. الشحناء هى المجازية الجديدة أو هى القوة الحداثية التى تعتمد على التوزع بين المحتوى والمظهر. تُقوِّض القوة الحداثية فكرة المنطقة المحصنة، وتفكك فكرة الجوهر والسببية. تحيى القوة فكرة غياب المتحدث إمعانًا فى التخفى.

القوة الحداثية يرمز إليها نيتشه وفرويد وهيدجر. تحدث هؤلاء عن القوة ممثلة فى محو حضور الشىء من ناحية، والاحتفاظ بالتوتر من ناحية ثانية. هذا ما يعنيه دريدا بكلمة الكتابة. هذا يذكرنا بالبديع العربى.

الثقافة الحداثية مبناها وضع النفس تحت المجازية والقول بالآخر المناوئ والاعتماد على وجهات نظر متنوعة، والصورة الديناميكية للعبة القوى، والتحول فى الظلام، والتكوين الذى يلغى فكرة النسخة الأصلية.

القوة الحداثية هى اتحاد متناقص، تتم كل وحدة نقيضتها بطريقة تذكرنا بما يسميه دريدا الرقص الحر الذى يعتمد على الإفشاء والإخفاء وعدم الاعتراف بنهايات محددة ومثاليات مستقرة عن اللغة والمعنى والتواصل. هذه معالم ورقة اللعب، ورقة الكلمة أو اللهث ضد الإشارة. لنقل إن القوة الحداثية هى مناوأة فكرة المؤلف والوحدة العضوية والسياج الذاتى. القوة الحداثية مرة أخرى هى صنعة التوتر: بين البلاغة والمنطق، بين المركز والهامش، القوة

الحداثية هى أن تجعل الشكل الصارم شكلاً أدبيًا مجازيًا. القوة الحداثية تسمى التشكيل البلاغى، أو التعميم المجازى أو العلامات الاعتباطية أو المجال النصّى أو مجال التقاطعات والتشابكات.

القوة الحداثية هى التنظيم البلاغى والمجازات والتجرد من مزاعم الحقيقة الفخمة والتجرد من مزاعم نظام مفرد، وحساب التأثيرات التى تأتى من الخارج، وتقبل التغيير الذى يصيب البنية. القوة الحداثية، فى ظل هذا كله، تعتبر مجرد لعب حر يؤجل الاهتمام بالصرامة ونقد المفاهيم، ويؤثر تحويل كل شىء إلى مجازات متحركة. القوة الحداثية فلسفة غارقة فى السياسة والمناورة وما يذكر بالبديع مرة أخرى أو يذكرنا بالتبعثر والمتاهة.

القوة الحداثية لعب بفكرة البرهان والاستدلال والبيان. هذا مجاز ضخم جرىء يعتبر بطل هذا الزمان الذى يدين بتوتر التفاعلات. لقد خدمت الدراسات الفلسفية واللغوية منذ وقت بعيد هدفًا واحدًا. ما أشد حاجتنا إلى تأملات ثانية فى لعبة الحداثة والمجازات والتفاعلات. هذا الثالوث الرهيب الذى أسهم فيه غير واحد على نحو ما أشرنا. لقد كان التفات فرويد – بوجه خاص – إلى المجاز المتمثل فى الإزاحة والإحلال والتكثيف مبتدأ نبرة ثانية فى معنى القوة أو الحداثة. كان فرويد يتحرى تطور الثقافة الغربية والقوة الرأسمالية التى تعتمد على إزاحة فكرة التعبير التلقائى والأصل الحرفى، كان فرويد أستاذًا رائدًا فى التمكين لمعنى متغير من القوة الرأسمالية التى تعتمد على إزاحة فكرة التعبير التلقائى والأصل الحرفى، كان فرويد أستاذًا رائدًا فى التمكين لمعنى متغير من القوة لا يعتمد على الشهامة والمروءة والإفصاح والطريق المستقيم. كان أحد رواد مفهوم الالتباس أو مفهوم القوة بوصفها التباسًا.

لقد عنيت الثقافة الغربية بمظاهر هذا الالتباس والتمستها فى ميادين متعددة، وأعادت النظر فى الفكر الأسطورى على هذا الأساس. حولت الثقافة الغربية الأسطورة تحويلاً مهمًا يغذو فكرة القوة الملتبسة من خلال اطراح المنطقى، والتماس تفاعلات خلاقة. فى كل مجال كانت السيطرة الحداثية وتنوعها هدفًا. لقد حورب موضوع الأساس الواحد تمكينًا لفكرة التفاعلات النشيطة نفسها. هكذا كان تغيير النظر إلى الاستعارة رمزًا لتحولات ثقافية كبرى، تحولات فى معنى القوة والتداخل، وما بينهما من تشابك. بعبارة أخرى كان التوجه نحو فاعلية الاستعارة الحداثية توجهًا نحو منظور ثان للقوة. لقد أسهم هدف الهيمنة فى تغيير مسيرة الثقافة. تحولت الثقافة إلى هيمنة وتركت فى بعض الظروف. مفهوم الصقل والتهذيب والجمال والكمال، وجنحت نحو ما يقرب من العصف بدلاً من التزام فكرة المصباح.

شارك التداخل والمجازية والتفاوض فى صنع قوة ثانية، تسمى يومًا حداثة، وتسمى يومًا باسم بعد الحداثة، وتسمى يومًا ثالثًا باسم آخر. المهم أن تكون القوة حمالة أوجه، فإن أدركت وجهها اليوم اليوم لم تستطع بسهولة أن تتنبأ بوجهها غدًا وبعد غد. وهذا هو سر الولع بقضية تعدد التفسيرات والنهايات المفتوحة ولعب الدوال والدفاع بأساليب مختلفة عن القوة المجازية والحداثة التى يهتم بها بارات وفوكو ودى مان ودريدا وفلاسفة آخرين من بعدهم. لقد تعجب بعض الباحثين العرب، وسُمِّى هذا النحو من البحث تيهًا، وهو تيه لأنه قوى كثيف عالم.

الحداثة الآن هى معالجة التيه وهى الاعتراف به لا إنكاره والتغاضى عنه. إن البدء من عالم موطأ أو يراد له أن يكون موطأ تمامًا قد عومل بشىء من الاستخفا. بعبارة أخرى إن التوجه المعاصر يقدر فى بعض الأحيان

التداخل بين الاقتصاد والسياسة والسيكولوجيا والأدب، فضلاً عن ما يسمى باسم النظام العالمى الجديد. كذلك اختلط الوصف والتقييم والتوجيه، وأصبحت المعرفة فنًا كثيفًا له بواطن غير قليلة.

صار الناس يتعففون عن صيغ سابقة مثل التعبير والتجربة. النص نفسه ليس أمرًا بسيطًا يسيرًا مكشوفًا. النص الحداثى أمر يقع فى منطقة تفاعلات وتقاطعات. فن الحداثة هو فن إعمال التعقيد لا إعمال الاختزال الذى يصحبه هيام بفكرة الواقع. الحداثة حركة فى ميادين متعددة، الحداثة ركوب المخاطر، وإقامة ثغرات ومسافات. التوتر إذن هو القوة الجديدة. القوة الجديدة هى قوة الاشتباه ومنفعته.

الاشتباه يعنى ألا نكترث على الدوام بالانسجام. إننا نصنع ونبحث عن تشكيل للحداثة، ونكون بعض الخروق ونسعى إلى غايات غير منظورة. القوة الجديدة تُبنَى على انسجام وغير انسجام، توافق وغير توافق، طواعية وانحراف. القوة إذن ليست اتجاهًا واحدًا. هنا تظهر أهمية المفارقات، وأهمية التخلى عن التقابلات الثنائية.

ابحث من خلال الاشتباه عن المنفعة، وعدِّد الهدف، واصنع ثغرة، وحرك أمورًا راكدة، واخلق حالات غير قياسية، ومهد لخلق تفاعلات. لحداثة تحرك التقاليد والرموز السائدة والميول الاجتماعية والسياسية الغالبة. الحداثة قوة ومقاومة، حذف وفرض، خرق وملاسة، هنا لا يكون مدارنا الاعتزاز مدة طويلة بفكرة، هذا الاعتزاز الذى يسمى مركزية – ما نزال نعترف بالموحد المنظم، لكن التوحيد والنظام السافر ليسا كل شىء فى مجال القوة والصراع.

الصراع التداخلى أو التفاوضى يمكن أن يعيش فى داخل مقولات عامة وجماعية ووحدة ونظام. القوة تحتاج إلى تكوين هوامش وانحناءات واختلاف ولعب وتفاعل.

القوة الحداثية لا تهاب غير المتسق، لا تهاب إبقاء المتسق وغير المتسق. الحداثة ليس من شأنها أن تبسط المعقد أو أن تذيب التناقض بدرجة كبيرة، كل شىء يتحرك. تتحرك المبادئ والقواعد.

كنا نعتمد على ثنائيات مثل الأنا والآخر، الخارج والداخل، المنسجم والمختلف. ما يزال هذا مرجوًا لكن الأنا نفسها تتحرك، والثنائيات يموج بعضها فى بعض، والقوة المعاصرة لا تجعل كل همها تكوين مفهومات شديدة التلاحم. القوة مغامرة تكسر حدة التقابلات، وتخلط الصراع والتفاهم، وتكوِّن تأويلات كثيرة، وقراءً متنوعين، وتُوجد فى النص الواحد نصوصًا كامنة غير قليلة تعيش معًا وتضطرب فيما بينها.

القوة الحداثية احتمالات وفروض وحالات مؤقتة واستدراك وثغرة هنا أو هناك. الأوراق مختلطة: سلعة وثقافة وجمال وسياسة، وحركة فى شكل صمود، وأجوبة محددة وغير محددة، وتمييزات مرنة، ووعورة وألعاب محنكة تتحدى سرًا أحيانًا. ليس من الحداثى أن تسفر الإزاحة، والتهميش، وليس من الحداثى أن نؤكد وحدة صارمة، وكلاً عضويًا، وكليات ذات سيادة طبيعية. تشجع القوة الخروج على المألوف، وتشجع التعددية وتبحث فى كيفية إدارتها. التعددية تزكّى لأنها مخاطر وضباب وفائدة واختلاط بين الرفيع وغير الرفيع، بين الظاهر والخافى. هذا كله يؤكد تعقيد فكرة القوة والتوجيه الحداثى. القوة المعقدة قد تلجأ إلى شىء من العفوية والاستهلاك الذى يشغل الناس.

القوة المعقدة تعمل فى سوق مفتوحة تفاوضية وتبادلات مستمرة وإدخال الجميع فى ساحة اللعب، وتكوين "نقاب" يتخفى فى زى الحرية. باسم الحرية تنشط التقاطعات وتتعقد الاحتمالات ولا يعرف على اليقين قصد أو جهة. الحرية هي توظيف الثغرات، وهى توظيف السلع الكثيرة والاستهلاك المستمر والرؤية المستمرة للمناظر، والسماع المستمر، وتخييل كشف المستور، وبقاء المستور أيضًا. الحرية المعاصرة هى عدم التمسك التام بالصحيح والحقيقى والجميل والأخلاقى.

القوة تختلط بالحرية، فلا تجعل لمبدأ سلطانًا بقايًا، وإذا بالناس يتطلعون إلى أهداف، ويسخرون منها وسط الاحتفال المستمر بالتعددية والانقسامات. الحداثيون الآن يدافعون عن العلم والليبرالية والعقلانية ويشككون فيها. الحداثيون الآن يعتمدون على الموضوعية وينكرونها، هذه حرب من طراز خاص، فإذا بلغت الحرب قسوتها وأراد المحاربون شيئًا من راحة عمدوا إلى فكرة الأنوثة وأعلوا من شأنها، وسموا عالمها عالم تفاعلات أيضا.

الأنوثة فكرة تلطف خشونة التفاعلات والبلاغة والسياسة والأقنعة، والميول النصية. المجتع نص، والثقافة نص، والتاريخ نص، ومغزى ذلك أننا حداثيون لا نتعامل مع وقائع سابقة وموضوعات محايدة. تطور مفهوم العلامات تطورًا ملحوظًا على مبعدة من فكرة الأسباب والنتائج والتقابل. تطور مبحث العلامات والاتصال فى قوة جديدة ترجى ما تشاء وتختلف مع ما تشاء، وتعبث إلى حد ما بالجزم واليقين والوضوح أو تقوى منظور الريب، فإذا قوى منظور الريب لجأنا إلى منظور الأنوثة وأخفينا الريب فى قالب قد يسمى حداثة.

التوجه الحداثى هو توجه نحو الصعب والتفاوضى والمعقد والمرن المغامر المختلط الذى يتخفى وراء العدمية اللغوب والشذرات. التوجه المعاصر نحو دينامية هائلة تخفى السلطة وتعتمد على المجازية واستخدام شيء ينوب عن آخر. هذا كله يتميز من العطف والانحناء والإعلاء، ويتميز من التقبل والتسليم.

القوة المجازية الحداثية هى قوة استحداث الفراغ والحذف وتكوين عالم مفتوح لا يحكمه مبدأ واحد، وهى قوة المعلومات المتزايدة التى نتلهى بها عن الدهشة والسر والتساؤل والتوجيه، هذه لعبة تورية وإضمار ونقاب وغرض غير مكشوف، هذه لعبة التخلى عن وحدة الشكل والإغراء بالتوسع فى الإخفاء، وتشويه العلاقة بين الجزء والكل، بين العينى والمجرد. كل هذا يخفى القسوة، ويبطل الحدة، ويهون ما يشاء.

عملية الحداثة هى عملية العنف حتى تظهر النصوص ما تخفيه، لهذا لا نرى اليوم سذاجة ولا كشفًا يسيرًا، ولا حميمًا. عملية الحداثة هى عملية النزاع بين مرسل ومستقبل، بين النص ونفسه، كل هذا يروج له باسم التفاعلات، واسم التخلى عن فكرة إحالة النص إلى العالم، والتخلى عن التوضيح الاجتماعى والسلطة المحددة. بعبارة بسيطة لا مجال للغفلة وحسن الظن وسرعة التناول والاستعداد للتصديق، فتح الباب للتلاعب والتداخل والخفاء، وذابت فكرة الوضوح والإحالة. تغيرت فكرة الثقافة الاجتماعية وفكرة المجتمع، المجتمع الآن فى القوة المعاصرة غير ثابت ولا مستقر.

من الممكن أن يروعنا مفهوم الفضاء الحداثى الطليق الذى يستعمل كثيرًا بطريقة الكناية عن القوة التى تملؤه، لقد دب مفهوم ثان يحاول التملص من فكرة المتعين، وفركة القراءة المناسبة، والاتصال الساذج، والواقعة

الملموسة، والشفرة المشتركة. أغرتنا الثقافة المعاصرة أو بعض تجلياتها بارتداء الأقنعة التى وجدت نصرة لها فى توجيه التداخل بين النصوص. التفاعلات صنعة قوة تتحكم، وتغرى الناس بالتنكر المؤقت للتحدد والتعين باسم إشباع التفاوضية.

هنا لا نملك تجاهل السؤال عن ضوابط الفهم واحتمالات الصياغة خوفًا من الضياع فى زحام تشويش الرسالة، تشويش الرسالة يعبر عنه بانفصال الدال عن المدلول، وإغراء الناس بالريب فى مركز واحد، ووصف شامل، ورؤية جامعة وقياس. هذا موقف الانتقال من فكرة العقل إلى فكرة اللغة، والخطاب، فى ظل هذا التوجه الجديد قيل لنا ليس ثمَّ فاعل محدد، ولا مرسل محدد، ولا مستقبل محدد، ولا أنا واضحة، ولا بنية دقيقة صارمة، ولا اتصال موطأ خال من الفراغات والثغرات.

لا غرابة إذا صحبت موجة النصية اللغوية أحيانًا فنتازيا وحلم وجنس ومتعلقات لا صاحب لها، لقد تأكدت اللغوية الجديدة من خلال ما يسمى حركة الذرات التى تقوم بخلخلة الاتصال، وما يقرب من الدخول فى عالم مجهول. لقد وجدت القوة اللغوية الجديدة أربها فى نزع الثقة بالوحدة الدلالية والأيديولوجية، ووحدة الوعى، ووحدة أنا تتكلم زراية بالفلسفة المثالية التى تحفل بعالم منولوجى على حد التعبير الشائع، وزراية أيضًا بالاشتراكية الطوباوية التى تؤمن بقوة الاعتقاد.

النص الحداثى الذى يطول له الزمر يعيش فى فضاء من تفاوض النصوص، وهذا يؤدى إلى الزعم بأن النظرية لا يشغلها أفكار متجانسة أو موحدة، بل يشغلها مجموعات أو أصوات أو نصوص أو تداخلات، ومغزى

التداخلات أننا لا نكترث بأيديولوجيا، نكترث فحسب - فيما يقال- بتكوين تباينات. ليس ثم أيديولوجيا. هناك نص أو تعددية تداخلية يواجه بعضها بعضًا.

هذا نفي الكاتب، ونفي الأيديولوجيا، ونفي منظومة التمثيل والشخصية، والواقع. لنقل مرة ثانية إننا أمام قوة جديدة تسيرها عداوة الرأسمالية للمعسكر الثانى، ويسيرها إشاعة امتلاء من ناحية وفراغ من ناحية ثانية، لقد عمدت اللغويات الجديدة من خلال إلحاحها على نسق تباينات إلى توكيد هذا الفراغ، ومن ثم تهيأ السبيل للشك فى الذاكرة والإحساس التاريخى والانتماء القومى والشعور بوجود ضارب فى التاريخ. هذا التحويم المتصل حول فكرة الفراغ تخفيه كلمة من قبيل الحداثة لكنه يبدو من خلال السخرية بفكرة الصلة الثرية الممتدة الجذور. هذا التشويش الذى لا يتميز تمامًا من القوة المعاصرة، التشويش البادى فى وفرة التفسيرات وارتباط التفسيرات بالثغرات والعراك والتطاير وتلاشى الذات، وجنون الرغبات، والتخلى عن القواعد والتوكيد والحداثة.

اللغويات الجديدة هى التعبير عن قوة تحتاج إلى التفاوض، وتقريب فكرة الفر والكر. هذه الفكرة التى تئول إلى تزكية التنافس حولها، وحول ملئها، بدعوى حمايتها وتنويرها. الإطار العام لهذا المنظر هو إطار يأخذ أشكالاً متعددة، وليس بعجيب أن ينظر إلى الغزو هنا باعتباره إسهامًا فى تكوين الحرية. ذهبت كلمة الغزو، وكلمات الوقيعة والخداع والتستر وما إليها وبقيت كلمة جذابة تستقر فى الأعماق بعد ذهاب هيبة الحقائق. لقد عوملت نظرية ملء الفراغ باعتبارها وريثة لكلمة الاستعارة تفسح مجالاً أوضح لخصومات وتوترات.

اختفت كلمة العبودية، وأشيع الريب حول فكرة القهر، وطلب إلينا أن نكون شركاء فى لعبة التوترات والتناقضات، وعجبنا نحن وما نزال نؤمن بكلمات استعملت فيما وضعت له، وكلمات استعملت فى غير ما وضعت له. ما نزال نؤمن بالفرق بين الحقيقة والمجاز، ونؤمن بأن المجاز يستخدم لخدمة حقيقة أو أوضاع سابقة لا يشك فيها. وهكذا تعمل فكرة لخدمةأخرى بأكثر مما تعمل الفكرتان معًا، وعملهما معًا يعنى اختلافهما، ويظل هذا الاختلاف أساسيًا فى العمل المشترك. إننا نتحرك من الناحية العقلية فى إطار فهم بسيط ثابت تسيطر عليه سلفية تسمى الدلالة الوضعية أو الثابتة. لكل شيء عندنا مكان مقسوم، والمراوغة والتفاعل عندنا فساد خلقى وعقلى معًا. الثقافة المعاصرة لا تكاد تؤمن بفكرة المعنى اكتفاء بنسق التباينات. التباينات لا التشابهات تكوِّن النسق. التشابهات لا تخلق نسقًا. المجاز "الغربى" علامة قوية ومظهر تفاعل، وحركة نشيطة غير مغلولة حركة ذات علاقة واضحة بفكرة التغيير المستمر. ربما كان هذا المجاز هو التشويش المنظم الذى يحقق أكثر من غرض، يخفى ويظهر. المهم أن فكرة الصدق نفسها تفهم من خلال القوة التداخلية أو المجاز أو التشويش. مفهوم الصدق والأفكار الدقيقة فى هذه الأيام مفهوم ليس من السهل فهمه فى إطار بسيط، إطار المطابقة. بعبارة أخرى لا يقوم المجاز الحداثى الغربى على تزيين ما هو قائم بالفعل. الثقافة المعاصرة لا تقوم على الحذف والاستبعاد، بل تقوم على توتر التفاعل. لكن غير قليل من التأملات يقوم على طريقة إما وإما.

نظرية السميولوجيا المتطورة بداهة ليست نظرية مثاليات مستقرة. ليس من الغريب إذن أن تتآلف تطورات المجاز والسميولوجيا لترسم طريقة الفهم. الفهم لا يخدم الحقيقة خدمته للقوة. كان للسميولوجيا فضل إزاحة كلمة

الحقيقة، ومعاملتها معاملة مساومة تعتمد على نقاط غير حاسمة تمامًا، تعمل فى ظل علاقات اختلاف. الاختلاف حساب.

المعول الآن على مفاهيم اختلافية وتفاوضية تكون ما نسميه المصالح. الفهم يعتمد كثيرًا على أشكال وصور بلاغية أو علاقات سميولوجية وإحساس بلاغى معقد وتناص أو تداخلات مبطنة باختلافات. الفهم نسق مفتوح تفاوضى بطريقة واسعة. وفى قدرة النظام السميولوجى أن يغير البنية. البنية ليست ثابتة تمامًا، البنية ليست صارمة، البنية متحركة متحولة مجازية. التداخلية تطلب منا أن نجعل كل شىء علامات مؤقتة أو مناورات.

المنظار القديم منظار الحقائق، والمنظار اليوم علامات أو مجازات أو مفاوضات، على العلامات ألا تنكمش فتكوِّن حقائق، العلامات نظام يتألف من انبساط وانقباض. فى ظل الانبساط والانقباض تتوارى كلمه الحقيقة والثبات والمبادئ الصارمة والمصدر الأصلى والقوة النوعية والكلية الرنانة.

تغلب أحيانًا التفاوضية والمجازية والبراجماتية وشىء من تقطيع الأوصال والتناقض.

خلاصة الموقف أن دلالة المعنى على معنى الشائعة فى النقد القديم لا تعترف بفكرة الحداثة من حيث هى معركة مستمرة، وتكوينات جديدة، وجرأة على المحو والنسيان، وجرأة على السؤال، واستبعاد التصورات الساكنة والاستعمال الثابت للكلمات الذى لا وجود له فى الحياة.

المنظور الحديث يقوم على البحث عن عناصر متعارضة وتقدير علاقة بينها. كانت "الدلالة" فى البحث التقليدى موقفًا بسيطًا أو فكرة واحدة معزولة لا قدرة لها على تنظيم المجال وتوسيعه. كانت الدلالة هى الصورة

التـى تنمـق صـورة أخرى عاريـة. الدلالـة القديمـة شـىء مـصطنع لا علاقـة لـه بالاختيـار والتعطيـل والتنظـيم والتغطيـة. اغتالـت الدلالـة فـى المفهـوم القـديم المخالفة، والحرية والمساءلة والمراودة. فـى الثقافـة الحديثـة تـوتر يختلـف عن التشريع القديم للإملاءات التى سميت دلالـة. التـوتر تنـافس وتعقيد وسيمفونية، صراع ولعب، وتجاهل لفكرة الحقيقـة الخارجية أو الهويـة المفردة أو التطـابق مع الذات.

كانت الدلالـة فـى العرف التقليدى اقتناعًا بشىء مفرد مقرر مـن قبل وبلوغ شىء محدد تمامًا، وكـان التـوتر الحديث تنظـيم توجهات متعددة تترفـع على الحل النهائى، وتترفع – بداهة – علـى فكـرة الصدق والتعبيـر الشخصى والتعاطف الساذج، التوتر قرين التشكك فى الوحدة النهائية المستقرة، والأصالة الذاتية، والانضباط المتصلب، لكـن تقاليدنا الحديثـة والقديمـة تعتـرف بوفـاق خيالى، أو حرب شرسة.

العلاقات الثقافية، التى احتاجت إليهـا الحداثـة، يمكـن أن تشوه فـى ظـل البحث عـن ذاتيـة غيـر متـوترة أو ظـل مفهـوم الإلحـاق والتبعيـة أو الـسطوة المفـردة. النظـرة الحديثـة للاسـتعارة تؤكـد بعـض الهـزات والتحـولات، تؤكـد الحذف والتغيير الكيفى. العلاقات الثقافية استعارات متوترة متنازعة.

نظرية الاستعارة نظرية فى القوة. إرادة القوة تستولى علينا. القوة هـى الحقيقة، القوة هى الخصومة لا التشابه، القوة الحداثيـة لا تقوم دائمًا علـى حل التعارضـات والبحث عن تجـانس. المجتمـع لا يبحـث عـن حقيقـة أو أصـل أو وصـف أكثر دقة مـن وصـف المعول علـى ذبـذبات التفسير والاستعارات التـى تحفظ لنـا السيطرة. السيطرة عند نيتشه لعب واللعب خطـر يتجنـب التـوازن. الاستعارة بعبارة أخرى مصادفة واحتمال لا توافق ولزوم.

اللغة فى الحداثة لعب خطر يتحرك حركة لا تنتهى، يتكون هذا اللعب من مجازات مألوفة يفرضها المجتمع كى يحتفظ ببقائه. أما المعنى التاريخى الذى نعتز به كثيرًا فيجعل خدامه سلبيين يعتمدون على الاستعارة.

لعب اللغة هو لعب النسيان ولعب الكبت. المهم هو تأسيس علاقة بين حركة اللغة والنسيان وإزالة العوائق التى تحول دون المحو. الاستعارة نفسها نسيان وإرادة قوة وامتلاك. اللغة فى منظور الحداثة كلمات نمحوها وننتجها فى وقت واحد. اللغة شحناء والاستعارة توزع بين المظهر والمحتوى، الاستعارة محو حضور الشىء من ناحية والاحتفاظ به من ناحية ثانية. وضعت اللغة فى الحداثة تحت هذه المجازية، كما وضعت النفس عند فرويد من خلال قوله بالآخر الأساسى، وتفهمه للصورة الديناميية للعبة القوى والاعتراف بما يسميه الاتحاد المتناقض.

أعان فرويد ونيتشه وهيدجر دريدا على المضى فى درب مجازية اللغة، والريب فى التمييز المحكم بين الأشكال الصارمة الفلسفية والأشكال الأدبية المجازية، توجه دريدا نحو تجريد الفلسفة من مزاعم الحقيقة الفخمة، والبحث عن نظام بلاغى معقد يقوم على اللعب الحر والتداخل النصى. يعترف دريدا بقدرة هذا اللعب أو المجاز على تغيير البنية الحالية لمؤسسات القوة والمعرفة والسياسة، سار دريدا فى درب الريب فى كرة الحقيقة والإفصاح والحدود الصلبة.

فى الأدب العربى المعاصر حنين إلى هذا المجاز التقويضى، ورغبة متناثرة فى مقاومة التجريد، وميل إلى إظهار الاحتجاج الكامن، هناك أصداء قليلة لاعتبار المجاز مشكلة سياسية نفعية، مشكلة أكبر من أن تنهض بها العقلانية. من حقنا أن نتأمل كثيرًا فى سطوة الاستعارات ومنافسة سطوة

المفاهيم ومنافسة الفلسفة المادية والمثالية. من حقنا أن نبحث عن وجوه المناقشة المستترة فى استعارات. فى العالم العربى المعاصر موجة استعارات تكبر عند كثيرين على الحقائق، أو تزحزح الحقائق.

نشاط البحث الحداثى فى الاستعارة هو نفسه التنكر لنشاط التمثيل والنيابة الساذجة، والتفرغ لتعقد العلاقات التى زحزحت فكرة المرآة وفكرة الحرفى والمرجع الخارجى. يجب أن نذكر إرادة القوة من وراء هذه كله. إرادة القوة المجازية فى هذا الزمان غير القوة الانفعالية، والوحدة الخيالية البسيطة، والتماسك التام، والصدق والمشابهة. يغلب علينا، حتى الآن، اعتداء غريب بالوصف والواقع واستهلاك القوة المجازية فى هذا الزمان غير القوة الانفعالية، والوحدة الخيالية البسيطة والتماسك التام، والصدق والمشابهة. يغلب علينا، حتى الآن، اعتداء غريب بالوصف والواقع واستهلاك القوة للحفاظ عليها. يغلب علينا تجاهل العلاقة بين فهم الاستعارة وتنظيم الجدل الاجتماعى. نحن نتعامل مع الكلمات معاملة المنح والعطايا لا تكوين قوة صعبة، الكلمات عند اللغويين التقليديين أشبه بالاقتصاد الزراعى البسيط والسلعة الواحدة والبنية الأصلية المزعومة للكلمات أشبه بتجاهل الحداثة الماثلة فى العمل المركب الصناعى والزراعى والمؤسسات الكبيرة. الكلمات تتدفق فى كتاباتنا تدفق الأموال المهدرة. تعقيدات القوة لا تشغلنا فى ظل التمسك بمعرفة الظروف والملابسات، والبحث التاريخى، والصحة التاريخية وتفسير اللغة القديم الذى يتعلق بإلهاب المشاعر لا التحول الجوهرى. بعدت المسافة بين مفهوم قديم ومفاهيم حديثة. مفهوم قديم يحل الحدود العقلية المعزولة أو يجعل الاستعارة مظهرًا خياليًا عاجزًا عن معرفة العلل المباشرة. نازعت الاستعارة المفاهيم، ونازعت الفهم العقلى الأكمل، ونازعت فكرة نور المعرفة عند

ديكارت. نازعت الشفافية المفترضة والتواصل اليسير، تولت الاستعارة شأن الحجاب الذى افترضته القوة الحديثة. شرع للحجاب فى وسائل الإعلام، وطرق معالجة النزاع، ومجازية الخطاب، وتطور السميوطيقا. صار الفهم الحداثى عملاً صعبًا، وصارت كلمات معروفة مثل المعونات والإنجازات والإصلاح لا تفهم بسهولة، ولا تعتمد على مواقف أو اتجاهات واحدة. صارت مجازات أو أشباه مجازات.

ذكرتنا التقاليد المعاصرة ببعض ملامح التقاليد الحداثية القديمة التى تمثلت فى مجد الفزع والتفكك والسطو. لكن التقاليد القديمة أخف وطأة وأكثر انتماء إلى الممالأة التى لا تؤخذ فى الدوائر الأدبية مأخذ الجد والإرهاق. لدينا فرصة لإعادة النظر فى تقويض مفهوم الاستعارة الشائع فى البلاغة من خلال النصوص الأدبية نفسها. كانت ملاحظات النقد والبلاغة عقلانية مصطنعة محافظة أو مسايرة. لم تكن تملك قدرة خيالية تمكنها من إلقاء الضوء على تيارات التقويض. كان التقويض ضد الدلالة التقليدية التى كانت قيدًا مختصرًا موثوقًا به فى ظل الرغبة فى بقاء الأمر الاجتماعى.

ومن الغريب أن يجتمع فى عصر النهضة تياران متعارضان، أحدهما محافظ على دلالة معنى على معنى قائم، والثانى يتشكك فى هذه الآلية بطريقة واضحة.

لكن فقه الكلمة كان فى معظم الأحوال هو فقه الرضا والإذعان الخامل. بعبارة أخرى عجزنا عن أن نجعل فقه الكلمة فقهًا حداثيًا للتغيير والتحول، ظلت الكلمة مكبلة فى قيد الحرفى والأصلى، وهو قيد اخترعناه وادعينا له حق الوجود والتكريم. اتخذنا الكلمة وقاء لنا من النهوض دون أن نعى ذلك وعيًا واضحًا راسخًا.

ما نزال نذكر الاستعارة الأصلية لأننا لا نتصور إلا الثبات، ولا نتعمق إرادة القوة أو دفعة الحياة، لقد كان الأستاذ العقاد يتصور تحديث فقه اللغة وفقه النص فى ظل تحديث إرادة القوة وتنقيتها من الخمول والاستبداد، والسكون والملاسة الرقيقة الخائفة من الكفاح والرياضة. إن إرادة القوة لا تستقيم فحسب، فى ظل تحديد المعنى الذى حرص عليه الباحثون السابقون. إرادة القوة تحتاج أيضًا إلى عدم تحديد المعنى، وبخاصة فى التعامل مع الاستعارة. ربما قتل المعتزلة الروح العربية فى ظل الحرص على إحالة النص إلى سياق أملس محدود، وترجمه الاستعارة إلى أفق معلوم الآماد. لقد كان لعقلانية المعتزلة آثار ثانية. تحولت الاستعارة إلى مفاهيم فى مجال ربما يحتاج إلى ما فوق المفاهيم. خذل المعتزلة ما هو فوق الوضوح والتحدد والإدراك الوضعى الخشن. إن قياس تحديث الثقافة العربية بمقياس العقلانية وحدها جور غير منظور على التاريخ والنفس العربية. الدراسات العقلية طغت على وقدة الروح، وقوة الاستعارة، وتحولت كل النصوص إلى نص عقلى مثله الأعلى أن يخلص من الاستعارة. على هذا النحو ضياع اللقاء البشرى فى زحام البحث عن أفكار أو تجريدات لا حظ لها من الحياة والتوتر وقوة التخيل، وصار من الصعب تلقى نصوص تجتمع فيها قدرات متباينة ومتعارضة، صار من المألوف أن يذل فوق العقلى للعقلى، وأن يذل الحسِّى دائمًا للمعنوى، وأن نزيل التعارض، هزمت ثقافة حداثية كثيرة حين أخضعت لسطو العقلانية. يجب أن نتذكر ثورة الاستعارة فى التراث أحيانًا على المفاهيم. هذه الثورة التى تحتاج إلى أدوات ثانية بمعزل عن قياس الخفى على الجلى والانفصال الحاد بين مستويات الوعى.

هزمت العقلانية الطاغية التى اعتبرت حركة تحديث الثقافة العربية، وبدا كل شيء متجانسًا مع كل شيء، وبدا انسجام رتيب، وقياس ساذج يخفى حركة التغير والصدام. كانت العقلانية اختصارًا للحياة المضطربة، والخصام. كانت ترادف الآلية أحيانًا وكانت تتنكر للتوتر الباطنى، وتتمثل الأضداد متباعدة، وتغلّب الضرورة على الحرية، وتتصور الكون بمعزل عن الإصغاء.

القوة الحداثية قوة استعارية فى بعض جوانبها المهمة، اعتُرف بقوة العلم الوضعى، واعتُرف بقوة استعارية تدرك الأشياء فى جملتها، وتستوفى جوانب من حقوق الهمة والعزيمة وتمثل اللامحدود فى وسط المحدود، لا أحد يقلل من أهمية العقلانية ورعايتها، لكن تجاوز العقلانية فى بعض اللحظات ليس من الصعب الاعتراف به أو حمايته بطريقة مؤقتة.

الشيء الذى أود الالتفات إليه أن حداثة الشعر فى القرن الثالث الهجرى كانت فى مجملها ريبًا فى العقلانية، وكانت ريبًا فى الالتحام، وكانت بحثًا عن المسافة أو الثغرة أو اجتماع الأضداد. كانت نظرية الاستعارة الحداثية نقيضة ما عكف عليه نقاد العربية الأوائل والأواخر. كانت نظرية الاستعارة نظرية سياسية تتعلق بمفهوم السيادة. السيادة وفقًا لنظرية الاستعارة عند أبى تمام على الخصوص ليست عملاً عقليًا بالمعنى المعروف. هذا ما نتناساه كثيرًا مع الأسف. الاستعارة الحداثية أحلت ما يسميه أبو تمام الهذيان محل العقل. كان الهذيان إذن قوة جديدة لا علاقة لها بالاستعمال الحرفى للكلمة. الاستعارة الحداثية عند أبى تمام ما تزال تحتاج إلى تمحيص ثان. هذه الاستعارة وكل إليها الإيماء إلى تحطيم ظهر المجتمع.

تنكرت الاستعارة لفكرة المجتمع وفكرة التشابه والالتئام والبحث عما نسميه الآخر، تنكرت للروابط العضوية. تنكرت لفكرة العضوية تنكرًا

واضحًا. أصبحت كلمة الاستعارة فى وصف الحداثة غير متناسبة، الاستعارة الحداثية كانت تسخر من الفلسفة والحكمة، والدعاية، والمجتمع، والقوة العقلية، وفكرة النظام الواضح. كانت الاستعارة الحداثية ثورة ذكية وتساؤلاً حادًا، وتلويحًا مستمرًا بما يقرب من اللعب المدمر. ذكرتنا هذه الاستعارة بما يقال الآن عن انفصال الدال عن المدلول. ذكرتنا بتفجير عجيب يهز مفهوم الكيان الموحد ومفهوم العقل. لا أشك كثيرًا فى أن هذه الاستعارة كانت تقوم على شىء غير قليل من الزراية باستعمال كلمة العقل. سخرت الاستعارة من المؤلف والمتلقى والشعر والكلمات، سخرت من الشعر القديم واتهمته بالسطحية والنفاق والمرض، سخرت من الشعر القديم واتهمته بالسطحية والنفاق والمرض، سخرت الاستعارة الحداثية من مفهوم الجدل والمناظرة والنقاش، لدينا حدث خطير فى الثقافة العربية يتناول بشىء من الاستخفاف. سخرت الاستعارة الحداثية من اصطلاح العقل والحقيقة، من الفلاسفة الرسميين والمتكلمين، من الراحة النفسية والتوافق الاجتماعى والولاء الساذج، قضية الحداثة كانت قضية تمزق الهوية والاشتباه والتهديد والعوائق، قضية الحداثة هى قضية القوة اللااجتماعية.

لقد تحدث العارفون المعاصرون عن البيان والبرهان والعرفان. كانت الاستعارة الحداثية تتولى كل شىء بالسخرية. كانت صدعًا وإشكالاً وقناعًا وبحثًا عن حرية ما يزال ينتظر من يتعقبه. لا يستقيم هذا البحث دون تطلع إلى شىء من المناوشات التى تحرك قلب الحداثة، وتمثل تدريبات عظيمة لعقل الإنسان. إن عقل الإنسان الحر هو الاستعارة. الحرية لا تخلو من اضطراب وتصادم وريب عميق فى غير قليل من الثقافة المشتركة. لكن الاستعارة وجدت من يثور على التمسك بها. السؤال الثقافى لا ينحصر فى سؤال

الاستعارة الحداثية واللاشعور والحلم والرؤى الباطنية وما يسمى العتمة والسر وأعماق المجهول، فى الحداثة اختلط أحيانًا العزوف عن الواضح والعجز دون الوضوح، لكن الحداثة عمدت إلى الاستعارة من أجل لغة بكر وفكر علمانى وإنسانى يعبر فيما يقال عن مركزية جديدة فى داخل النفس. كانت الاستعارة الجريئة فى الحداثة علامة العصيان واعتراضًا على المقدس المعترف به، وإصرارًا على خلخلة الوعى العربى.

انهارت من الثقافة العربية المعاصرة آليات الوحدة والتماسك. هذا ما يشير إليه الدكتور كمال أبو ديب بطريقة مطولة حين يناقش ما يسميه جماليات التجاور، وما يصحب هذا التجاور من تباين وتنافر. يدعو الدكتور أبو ديب الآن إلى التخلى عن الانصهار الذى كان مدار بحث الاستعارة يومًا. يشير الدكتور أبو ديب إلى انهيار الفكر الماركسى، وانهيار الدعوة إلى الدولة القومية، وانهيار جماليات التفاعل والانصهار. كانت الحداثة أكبر من بدعة أدبية طارئة. كانت نظامًا عميقًا من الإزاحة، وكان مدارها – كما رأينا – السخرية من فكرة الأصل والاستدلال. كانت تدريبًا متصلاً على مطاردة الكلمة للكلمة.

الحداثة أدهى مما يتصور كثير من الناس، الحداثة ريب فيما كان يسمى قوة الفصاحة، وريب فى الثقة بالكلمة، واعتبارها جديرة بالتصديق لمجرد النطق بها. الحداثة – بداهة – ثورة على التحسين، وثورة على إيثار جانب من الكمات، وثورة على كسوة المفهوم المثالى الغيبى بمفهوم آخر دنيوى، وثورة على ضيق المسافة بين الكلمة والمعنى، وثورة على مجتمع الخبر والاختزال، وطريقة الوصف القوى، الحداثة ثورة واضحة على عبادة التشابه، ثورة من أجل التنبيه إلى تزاحم الكلمات وعراكها وافتراس بعضها

بعضًا سرًا أو علنًا. لقد أريد من وراء التشيع لثورة فى داخل الكلمات تخلية الذهن من الاستسلام والركود وصيانة الثبات. أريد إدخال المجاز فى معترك الإدراك المعرفى وهدم المطابقة، وإبقاء كل شىء فى حيز الممكن والمشكل والصادم والمتوتر. كانت الاستعارة الحداثية عونًا غريبًا مُلحًّا، ودعوة لعالم مضطرب متحرك غائر غريب لا يدرك إلا لُمعًا يسيرة فى معظم الأحيان. قد يقال إن الحداثة عمدت إلى تشويش العلاقات، والتنكر للمرجعيات فى سبيل غايات "مشروع" بوجه ما. غايات أقرب إلى رفض أيديولوجيات يحتاج المجتمع إلى بعضها.

ربما قيل إن الحداثة بفضل التعمق الاستعمارى المقتحم المستمر تجاهلت بعض الاعتبارات "الواقعية"، ولم تبال بمشروع "نظامى" واضح. بعبارة أخرى كان جنون الاستعارة مقدمًا على "المعقولية" المألوفة، والحسابات الاجتماعية، والتعقيدات العلمية، والمفاهيم المنضبطة، والأشواك العملية، والبحث عن سعة التواصل، وبناء ثقافة عامة تحتاج إلى شىء من التضحية بالمغامرات شبه "الشخصية". ظلت الحداثة، إلى حد ما إشباعًا لنزوع النخبة إلى الاحتفاظ بمقومات خاصة نظر إليها باعتبارها بطولات فوق الجميع. ما تزال الحداثة، مع ذلك، بنية محتاجة إلى كشف مدى الأسئلة المعقدة الواسعة التى طرحتها.

أهم هذه الأسئلة، فيما يبدو ويتعلق بتزكية فكرة المسافات التى اختفت فى المعالجة التقليدية. كان عبور المسافات أمرًا صعبًا، وكانت حدة الجدال بين الالتئام والجرح هى ما نسميها عادة باسم الحداثة.

تنزهت الحداثة عن التوثيق والاستقرار، والتعاطف والإيناس، برزت المسافة، وعلت كلمة التهكم، واختلط الضحك والبكاء، واستحيت كلمة البطولة

والأبطال، وكلمة الواقعات العظيمة، صار تجاوز فكرة التقدم ينافس التقدم، وصار استعمال كلمة البيان منوطًا بزمن ولّى، زمن غير زمن الحداثة أو الخطر العظيم الذى حل محل التناسق والاكتمال والتآزر والتأييد. كانت الحداثة دائمًا قرينة نزع الطلاء والوفاق والتحسين. لكن هذه النواحى ما تزال تشيع فى قاعات الدرس.

الحداثة ضد فكرة التمثيل والهوية والتطابق والامتلاء، والنسيج العام، والنظام المطرد. الحداثة تطرد الحرفية دون خوف أو تردد، الحرفية هى أولية السند والإسناد. من قبل حارب المتصوفون والعقليون وأصحاب المصالح الدينوية والسياسية هذه الحرفية، سميت هذه الحرب باسم الأهواء، وهى كلمة ترادف التضخيم أو الغلو أو فرط المحبة أو العدول عن جادة وسطية متوهمة. كانت الأهواء مرادفة للتفاعلات، أيضًا كان القياس أكثر أمنًا من التفاعلات. عوّل معظم الباحثين على القياس، وتجنبوا ميل المتصوفين، وميل الحداثيين، كان الحداثيون يرتابون فى قوة القياس. لكن معظم الباحثين فى الثقافة القديمة يرون ما لا يستقيم فى القياس وهمًا أو ادعاءً أو تخييلاً، ومن ثم أتيح لهم خصام سلطة الأدباء، والمقامرات الفردية، والقوة الخيالية، والتغييرات الجذرية، والحوار الذى يتعفف عن مبدأ واحد، وقياس أقرب إلى المتابعة والخضوع والتوكيد.

خدم القياس أحيانًا الدعاية والإيحاء بأن كل شىء مستقر، وتجنب الاعتراف المستمر بالحيرة والاضطراب. غلب علينا حتى الآن ما يرتبط بالقياس من إلحاق وامتثال لا علاقة له واضحة بتعرض الذات للمخاطرة، والإبقاء على السؤال، وتجدد الإشكال والتوتر.

آن لنا أن نغير بعض مفهومات الثقافة التى تعلى دائما من شأن البيان والتوحد والاتصال والدلالة الأصلية، وتتجاهل فى أثناء ذلك تنظيم الصدام، والاعتراف العميق بأهمية المزالق والخروق والمسافات. لقد كان للمجاز والاستعارة فى ثقافتنا شأن كبير فى هذا الباب اختلط مرارًا، اللعب والنزاع، واختلط التجاذب والمشادة، ونافس البعد القرب، ونافست المسافة التوكيد والتشابه، بل نافست الضلالة الدلالة، ونافس الصمم السمع والاستجابة.

لم يخطر للعقل العربى، كثيرًا، أن شيئًا يمكن أن يغلب المسافات، خطر له، على عكس ما نتوهم، آن الإسناد معاناة، وأن دخول الأشياء بعضها فى بعض خوف غامض من المسافة.

كانت الفلاة عمق العقل العربى. وكانت الفلاة قرينة العشواء والمسيرة الغامضة والفراغ الكونى والبعثرة. هذه الانطباعات تركت آثارها فى تجدد العقل العربى، بعبارة أخرى حوربت التفاعلات وما تنطوى عليه من صلة عميقة. اقترنت فكرة السلطة الغامضة بالمسافة والمجاز والخير، لكن نظرية المجاز قاصرة أو مقصورة على جانب واحد مغالى فيه.

سحرتنا خرافة التشابه عن تنوع الخصومة والجدال الذى هو قرين المسافة والثغرة وعدم الانتهاء. لم يخطر لنا أن نقول إن المجاز جدل ومناوشة للحاسة الاجتماعية والقوة الدنيوية. لقد عوّلت النظرية على اللزوم أو الصلة الوثيقة، وتجاهلت نواقضها، من ثم كانت صورة مشوهة حسيرة للعقل العربى الذى لا يخدم دائما الامتلاء والتفاعل. العقل العربى يربط كثيرًا، فكرة المجاز بفكرة الفراغ والجنون العظيم والانفصال الذى يتعمق الاتصال، واللاعقلى الذى يتسرب فى العقلى.

هذه فروض تستحق التوقف، ومن حقنا أن نجعل المجاز العربى عمقًا لا يخلو من رماد وريح وعصف على غرار ما يفهم من القرآن العظيم. لقد غرتنا الفلسفة العقلية القائمة على تعيين الهوية، وحالت دون التماس التشقق الكامن وهشاشة الرباط، والقوة المضادة للمادية الحسية.

إن المسافة التى أهملت ربما تشرح ولع العقل العربى بالقوة التمثيلية المتميزة من القوة الرمزية. القوة التمثيلية تبقى على التمايز، ولا ترتاح إلى ما يسمى تحويل الطبيعة إلى فكر، والفكر إلى الطبيعة. هذا التحول معركة ضد المسافة بين الداخلى والخارجى. المسافة ضد التعاطف والانصهار. القوة التمثيلية فى الفكر العربى هى قوة المسافة وقوة الشأن الغريب الذى لا تنعقد بينك وبينه صلة حميمة. التمثيل بعبارة أخرى، رقيب عليك، معلم، يرسل إليك رسالة من بعد.

فى الثقافة المعاصرة رعاية ثانية للمسافة باسم العلامات التى تنفى جوهرية المعنى أو جوهرية الصلة أو جوهرية الحضور العينى الفعلى، العلامات قرينة العناية بالفراغ الكامن فى الكلمات التى تعتبر خطأ أحكامًا حرفية. وقد أدى التفكيك الذى هو قرين هذا الفراغ، إلى القول بأن الطبيعة البلاغية لا تخفى ولا تومئ إلى طبيعة أخرى غير بلاغية. هنا موقف يؤصل عدم العبور، ولا يفترض متكلمًا ولا سامعًا، ولا يقول بغير الفراغ أو مركز الأشياء المظلم أو المجازية الأصلية أو التخلخل أو غليان القدر الذى يقترن كثيرًا باصطلاح التوتر الذى هو نقيض اصطلاح الدلالة فى التراث العربى.

لم يكن هذا الاصطلاح إلا تحريفًا واختصارًا وعجزًا عن رؤية ثقافية واسعة مضطربة. لقد حول الإشكال إلى قرار ساكن لا جدة فيه لأنه قياس. مصطلح الدلالة، بعبارة قاسية، أدل على خمول العقل العربى فى فترة ما،

ومحاربة الحداثة. علينا أن ندافع عن العقل العربى، لن نبلغ شيئًا من هذا دون ريب عميق فى النظرية. النظرية متحيزة للغفلة وما يشبه الخوف. هناك ممارسات فنية أقوى من النظرية، لك أن تسمى هذه الممارسات باسم الحيوية التى تستغنى عن الكمال الذاتى والتوافق والتقاليد والعقلانية أيضًا.

الفصل الحادى عاشر

تطلع إلى مزيد

حاولت فى هذه الكلمات تجاوز الملاحظات الأدبية، وبحثت عن مغزى فى داخل الأدب وخارجه. أردت أن أناقش الحرفية التى تتغلغل فى اعتقادات سائدة. من الغريب أننا تعودنا على إحالة المجازى والاستعارة إلى حرفى دون تردد ولا ريبة. من الجائز أن نبحث عن مناهضة الحرفية، والدعوى إلى تجارب توضح احتماءنا المتنوع بالمجاز، وخوفنا من المجاز.

إننا نتحرك فى عالم معقد يتكون من المقارنة والاستبدال، والتفاعل، والتداخل، والمفاوضة، وإثارة الاختلاف من خلال التلاؤم. من واجبنا أن ندعو لدراسة العلاقة بين النظام الثقافى والمجاز. لقد تمسكنا طويلا بكلمات من قبيل التطابق، والهوية، والتشابه، والحقيقة. ثقافية الاستعارة، واستعارية الثقافة مطلبان يتداخلان.

من حقنا أن نتصور تاريخ الثقافة العربية بمعزل عن طغيان نسميه الحرفية. سوف تثور أسئلة غير متوقعة، وسوف نرى أشياء غير قليلة تحت السطح، تنافس السطح. ربما كنا نعتمد على وقيعة المجاز وحيله وذكائه بأكثر مما نتوهم الآن. بواسطة المجاز أومأنا إلى إشكال أو نقاب أو مفاوضة عسيرة غير ظاهرة. بعبارة أخرى إننا حاولنا أن نبسِّط الصعب، وأن نوحِّد الجهة،

وأن نستبعد القلق من خلال المنظور الحرفي للمجاز إن صح هذا التعبير. تحيزنا للسابق، والأصل، والمجهز والمفروض، وتحللنا، كذلك، من العلاقات المتحركة المعقدة والتفاعلات، وتوجهنا نحو منظورات ثابتة ساكنة، وعز علينا أن نتصور حركة بين مواقف، قتلت الحرفية الفكر وتداخلاته، وتصورنا عقولنا تصورًا هادئًا لا هدير فيه. جعلنا النظام خلوًا من التجربة، وجعلنا الضرورة فوق الحرية، وجعلنا الواجب متميزًا بدرجة كبيرة، من الشوق واللعب.

لنقل إن الثقافة العربية مجازات تنافس الحرفية. الأغراض استعارات أو تفاوضات. الصراحة ليست خالصة، والقوة تختلط بالمقاومة، والتذكر يرتبط بالنسيان. لكننا دأبنا على التشابه الذى لا يعبر عن دينامية الفكر تعبيرًا واضحًا. حاربنا فى تفهم الأفكار والمواقف الاختلافات غير المعلنة، وأخذنا نحسم كل ما نتعرض له بطريقة تحتاج إلى مراجعة. تعودنا، ببساطة، على قتل المجازية الكامنة. فرَّقنا بين المفهوم والمجاز تفرقة غليظة، وتغاضينا عن المساومات وجدل الأفكار غير المكشوف.

ربما تكون كلمة الاستعارة غير موفقة، فقد أغرتنا بخدمة الصلابة واليقين بطريقة متحيزة لشيء مشترك لا نزاع حوله، ذلك يعنى أن النيابة لا تخلو من الفعالية والتغيير، ومن ثم لا تخلو من المجازية. هذا يصدق فى كل مكان فى خارج العلم الدقيق. بعبارة أخرى إننا تعاملنا مع الأفكار بطريقة منطقية لا طريقة التوتر والمعاناة والتنافس المكنون.

فى وسعنا أن نزعم أننا اختصرنا الأفكار، وحولناها إلى خدمة اعتبارات مكدسة، ومن ثم غاب عنا التوتر المرتبط بالمفارقة، حملنا أنفسنا على المطابقة، وحرمنا أفكارنا من المناوشة والتساؤل، وأخذنا نتحرك من

خلال مبدأ العليَّة والتبرير لا أكثر من ذلك. كانت الحرفية، بعبارة أخرى قرينة السلطة الغليظة لم نبحث عن صراع الأفكار الذى لا يتوهج، ذلك أننا فهمنا التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية فهمًا مقتضبًا يسيرًا قوامه التوكيد، نحن مجازيون بأكثر مما نعى، ونحن نخشى المجاز أيضًا، وربما ننتقم منه. ما أكثر ما فهمنا المجاز فى ضوء الإلحاق والتبعية، وما أكثر ما خيل إلينا أن الأفكار أهم من المجازات. فهمنا الكلمات والروابط بمعزل عن الكبت، وسحرتنا فكرة البلوغ والانتهاء إلى ما نشتهى. إن التطور الثقافى، بعامة، تطور فى الحساسية المجازية. أخص ما تمتاز به الثقافة الحديثة الوعى المجازى الذى يرتبط بالمحتوى الذى لا ينكشف تماما لأنه دائب الحركة.

اليوم يحارب أحيانًا المدلول المتعين، والكل المجتمع الذى ينضم بعضه إلى بعض، اليوم يأخذ الوعى المجازى شكل المسافة أو البعد أو الانفصال، اليوم يعامل كل شىء معاملة التخيلات المتحركة دون اعتماد واضح لفكرة هوية الكلمات. قوَّض الهوية ولع بالصدع، وارتبطت فكرة الحرفية أحيانًا بما يسمى المبالغة فى تقدير النهى والتحريم، والنزعة الأبوية أو القانونية الاستبدادية، والخوف من الخواء والصمت الذى يجرى فى ثنايا الكلمات. تحارب الثقافة الحديثة الاندماجية أو التوحد، وتعتز بكشف المسافة والجمع والخطأ. ترفعت الحداثة عن المنطقة السابقة الساذجة.

فى ضوء حجازية غير بينة تماما ينظر إلى الحقوق والواجبات، والضغوط والعنف ومطاردة الانتماء السافرة. فى التراث القديم نظر إلى المجاز باعتباره قرين الأبهة والتسخين، والتواطؤ على الإيهام. وفى حياتنا الحديثة لا نستطيع أن نتعمق شيئًا ذا شأن بمعزل عن بعض المجاز.

لقد غرتنا الوظائف التقليدية للمجاز والكناية عن الوظيفة أو الوظائف الواقعية التى هى أقل وضوحًا وأقل إشراقا. الوظائف التقليدية جمَّلت الحياة، وأسبغت عليها تحسينًا يخفى غير قليل، وخيلت إلينا، دون أن ندرى، أننا نشبه الملوك والحكام والصفوة، ثم خيلت أننا نتعلم الحياة من خلال الأسلوب والأسلوبية والمجاز والمجازية، والبلاغة والبلغاء، لم ندرك إدركًا كافيا أن هذه التقاليد ترسخ فى أذهاننا قبول التشويش، والوهم، والاعتبارات غير المحكمة. إذا أردنا أن نلتفت إلى مخاطر المجاز غير المرئية وجب علينا ألا نجعل تعلم اللغة خادمًا للشعر والأدب، وأن نتذكر علاقة البراعة المجازية المخزية بتفسير كل حادث كبير، واعتباره مجمع سر أو غيب لا يدركه إلا قلة قليلة.

إننا نضع الجزء موضع الكل، ونصغر الكبير لأغراض نتعارف عليها. لكن فحص اللغة عندنا سطحى، لا يؤرقنا هم. إننا ننتقى من الناحية العملية ما يحتاج توضيحه إلى بعض المبادئ الاجتماعية الواقعية التى لا يكترث بها المعلمون. المجازية أكثر تغلغلاً فى حياة المجتمعات النامية التى ترزح، حتى الآن تحت عبء يسمونه سحر الكلمات وسحر المجازات. ومن خلال هذا السحر ننسى أننا لا نبحث عن إشارات محدودة، فقد شغلنا بما يشبه ماء يجرى فى ماء وتعلقنا فى قرارة نفوسنا بما يذكرنا بالفخامة القديمة وقوة الألفاظ الإثارية، وذهاب الفهم أو العجز عن الفهم كل مذهب.

يعشش المجاز فى كتاباتنا، قليلاً ما نلتفت إليه، وكثيرًا ما نسهو عنه، وكثيرًا ما نرى عيبه مزية، وفقره غنى ومبالغته بلاغة. أليس من الغريب أن يعين المنظور المجازى، فى بعض البيئات على غموض الرؤية وقوة الاشتباه، واللعب بالإدراك دون أن يرانا كثيرون، ودون أن نرى أنفسنا أيضًا؟ هل أستطيع أن أذكر هنا عابرًا أن أبا تمام أحد قلائل أدركوا أن التقدم الثقافى

العربى كان مشوبًا بطغيان المجاز، وأنى قوله "لا أنت أنت ولا الديار ديار"، تعبير واضح عن ضياع لا يراه كثيرون. لقد فتن أبا تمام المجاز، كان أبو تمام يعى خطر المجاز على الحدود والقيود، والروابط والالتزامات الدقيقة التى لا مماراة فيها.

لقد تمثل طغيان المجاز منذ القدم فى التدريب الذكى على قبول الإهمال والتشريع للنسيان وحالات الاشتباه بين اليقظة والمنام. لكن تعاملنا مع مجازات التراث ومجازات المحدثين والمعاصرين خالٍ من الحساب والقلق وتجربة الأعماق المضطربة. يجب أن نفرق أحيانًا بين الهم ومحاربة الهم، بين الذكاء الذى يحصنه اكتراث والذكاء الذى لا يشغله انتماء. كانت طرائق فهم المجاز، كما زعمنا، لا تليق إلا بقوم قيام. كان كبار الشعراء أكثر دهاء من أكثر النقاد. وكان النقد القديم، فى جملته لا يعد، فى تصنيفات القدماء، علما دقيقًا. الثورة على النقد القديم مهمة صعبة وضرورية من أجل كشف هموم الثقافة العربية بطريقة أفضل.

لكن فكرة الهموم والصعاب كانت غريبة على قوم غرقوا فى الشدو والغناء والتطريب، وأرادوا أن يفلسفوا هذا كله، وأن يضبطوه، فكان هذا البناء الضخم الصورى، البناء الذى خدم الشعور القومى فى غير روية أو احتياط. البلاغة والنحو والمنطق آثار مهمة لا علاقة لها بغذاءات العقل العربى، والمجتمع العربى. لكن المشتغلين المعاصرين بشئون هذا العقل كثيرًا ما يفصلون بحوثهم عن الهم الأساسى، أو تجديد الخبرة بالكلمات والمجازات، نريد أن نتفلسف من خلال خبرة أفضل بتغير الكلمات وتغير المسافات، وتغير المجازات، وثبات المجازات. البحث المعاصر أحد أمرين: أفكار لا علاقة لها واضحة بالكلمات، وكلمات لا تسندها، بطريقة منهجية، هموم ومشاغل.

شاغل معرضة للضياع فى طوفان القوة البيانية، والمجد الوهمى الذى يعزى ى المجازات.

لم يكن لى شرف إدراك الكثير، لكنى حاولت أن أصرخ فى الظلام، ن أحاسب نفسى قبل أن يحاسبنى الناس وأن أقول، بأساليب مختلفة، ما هكذا رد مباحث المجاز. من قبل قال القائلون زيد أسد. هل كان هذا الأسد مجرد ن لغوى إلا علاقة له واضحة بإنسان فى خارج اللغة، هل أريد من اللغة أن فى بنفسها، وأن تحاصرنا، وأن تجول بيننا وبين أنفسنا. لدينا أسئلة صعبة تثر بشكل منظم. هل كان سرف التعويل على قوة اللغة خاصية المجتمع ربى وخاصية الدراسة الجامعية وغير الجامعية، وخاصية العزة القومية، اصية البداوة التى لم يستطع العقل العربى المتحضر أن يخلص منها.

هل كانت قوة اللغة قوة مطلقة لا تقيد، ولا يجوز الريب فيها أو الثورة يها. هل كان تجاوز العربى لنفسه همًّا غريبًا آسرًا له من حيث لا يدرى. هل س اللغة باعتبارها قوة ذاتية؟ هل صح أمر الفصاحة والبيان أم صح أمر بت والحرمان؟ هل يجوز لنا أن نجعل اللغة أكبر من الخلق والضمير والعلم فع والعمل الدائب؟ هل يجوز تعليم قوة اللغة دون قيد أو شرط؟ هل يجوز تدرس خيانة اللغة ومكرها، وغوايتها وتسللها وعبثها الحلو المر؟ لكننا نع باللغة ما نشاء، ثم نتهمها، ونسقط عقولنا ونفوسنا عليها.

العجيب أننا ما زلنا نقول إن العرب أفصح الأمم، وأئمة الشعر يان، ألمثل هذا وحده تدرس العربية؟ هل نحسن تعلم العربية وتعليمها فى وء هذه الاعتقادات النرجسية؟ إننى لا أتهم النماذج قدر ما أتهم طريقة الجة التى أفرطت فى تقييم محاولات التقارب، وتجنبت التطلع إلى المسافة يشبه التناثر، ومقاتلة فكرة الرمز، والإيماء إلى خصومة عميقة يصعب

تذليلها، وجنون عظيم، ورحلة شاقة لا يتضح فيها بلوغ حقيقى، وقوة موجبة، أو واقعى محدود أو قوانين واضحة. هذه الفروض يمكن أن تسلم إلى نقد اجتماعى ونفسى وفلسفى لا يحسب حتى الآن، وقد يشار إليه مرارًا باسم كامل الأحداث وسورة الأيام، وما إلى ذلك من عبارات لا تخلو من كنايات.

لكن الحرفية السابقة إلى أذهاننا تطغى بما تحمل من تلخيص وقتامة غير محسوسة. الحرفية السابقة تخشى التعرض لثغرات غير بينة، وتربط بين الأشياء ربطًا محكمًا يندر أن يقع فى الحياة العملية، وتقر، بعبارة أخرى، نظامًا افتراضيًّا لا يحكم العلاقات الاجتماعية دائمًا. كانت الشروح المزهرة بفكرة الكمالات تقوم على إغماض العين والفكر، وتتجاهل أو تجهل الوظيفة النقدية الجدلية، وتجعل اللغة سلطة لا يناوئها إنسان. سوف يسفر تغيير النظر إلى المجازات عن صورة كافية للثقافة العربية التى افترضنا غالبًا أنها تعرف ما تريد معرفة يقين، وأن سطوحها تغنى عن الريب والسؤال والحيرة والاضطراب. حبب إلى الثقافة العربية فى أطوار متباينة، مجاز ضخم غير واضح حتى يومنا هذا.

ظل كثير من الباحثين فى قبضة تصورات رتيبة غالبا ما تكون حسية مفرغة، وغاب عنا إشكال مجازات لم يسكرها النصر العقلى المحدود، بل احتفظت بفزع غامض تعتز به الروح العربية. قتلتنا عبارة سيارة هى دلالة معنى على معنى، ونسينا فى أثناء هذه الغمرة ضلالة معنى عن معنى، ومقاومة معنى لمعنى، ومقاومة اللامعنى للمعنى، وإذلال معنى للمعنى. نسينا الحياة من حيث هى اعتراضات وتعديلات تناوئ التذكر المغالى فيه الذى ظل شعيرة الفهم والركود. اعتمدنا فى الفهم على تذكر الماضى، وتميزه وسميناه

دلالة معنى على معنى، وهى عبارة تعنى، فيما أظن، اختصار الحاضر فى الماضى، وإحالة موقف جديد إلى آخر قديم.

كان ما نسميه فهمًا للكلمات تعبيرًا عن ثقافة خاملة غير نشيطة. لنزعم إذن أننا محتاجون إلى رؤية ثانية أو ثقافة نشيطة يتجلى تعقيدها أو تركيبها ومصالحاتها وخصوماتها فى منظور مجازى غير هذا المنظور الذى ينعم بالهناءة والاستقرار ومطاردة القلق بدرجة مخيفة. كل دعوة من هذا القبيل، تحتاج إلى حماسة ورياضة ونقاش وعزم.

لقد كتبت فى الاستعارة والمجاز كثيرًا. هذه المحاولة تدخل فى السياق، وتطور السياق وتجادله أحيانًا جدلاً عنيفًا. نحن الآن نعيش فى عالم متغير صاخب جسور لا يريد أن يهدأ، من حُق الكاتب أن يثور على عقله وعلى القراء، وأن يسلك طرائق مختلفة ينافس بعضها بعضًا، ويؤجل بعضها بعضًا، ويغرى بعضها ببعض كل كاتب من حقه ألا يثبت، وأن يكون مثاليًّا يومًا، وواقعيًا يومًا أو أيامًا. ولا معنى لأن يرمى الكاتب بالتناقض، فكل موقف يحقق بعض المزايا على حساب بعضها الآخر. من حقك أن تنكر نفسك، وأن تكون اليوم غير ما كنت بالأمس، والتجارب الطويلة غالبًا ما تئول إلى نتائج غير متوقعة.

وأوضح هذه النتائج ضرورة إدخال النقاش الأدبى فى الفهم والهم الثقافى، والنظر إلى هذا الهم فى ضوء أقنعة لا تبالى كثيرًا بالسذاجة والإثبات الصريح. كانت السذاجة فى وقت مضى مطلبًا ثقافيًا اجتماعيًّا مختلفًا عن بعض الإيحاءات التى تسبق إلى أذهان المولعين بالشك والاستخفاف بالطلاقة ومحبة النفس، ووحدة الرؤية، الصنع الإيجابى المحب للحياة.

أهم مظهر لاستبداد المجاز الذى ينبغى أن نحتفل به الاحتفال بالعجز عن الفهم، والاضطراب، والتنكر لفكرة العظمة والعظماء، وقبول العبء، والعنف والانتشار فى كل جهة، فضلاً عن الإيمان المتزايد بالاشتباه والفجوات والفخامة وفتنة اللغة، وما تبع ذلك كله أو صحبه من صعوبة الاقتناع بفكرة الرسالة المحددة.

مهمة هذا العمل الذى أقدمة إليك مهمة شاقة على النفس والعقل ويبدو لى الآن أن الولاء الأوضح للمجاز لا التجربة وفكرة الارتباط بالواقع، والثقة الواضحة باللغة والخطاب. تراجعت الثقة وسط تزايد العناية بالمهارة والإخفاء، وتجاهل مفهوم التعليم الاجتماعى المتضامن، المهمة التى شغلتنى هى تغلغل المجازية، وتراجع كثير من أمر العاطفة الاجتماعية، ومحاربة الرجوع إلى النفس، ومحاربة الخروج من الغموض، وفى أثناء ذلك تحارب الذاكرة، فقد أصبحت الذاكرة عبئًا أو مجازًا قديمًا، وأصبح تزييف الخطاب مجازًا ثانيًا شبه معترف به، مجازًا ينافس، بطريقة ما، التغيرات الواقعية.

الخطاب المعاصر أقرب إلى أزمة معنى أو تضخم مجاز يعفى أحيانًا من ضبط المرجعية المشتركة، ويغرى، على العكس، بمباحث الانزياح أو العدول المحير. يهدد الثقفة الأدبية وغير الأدبية براعة الانزلاق، وإهمال قضية الإشارة والتمييز، وإهمال التصدى لتأثير الرغبات والأطماع والخصومات فى صناعة المجاز وقوته المفرطة. إن جيشًا متحركًا من الاستعارات والكنايات يلعب فى عقولنا وسلوكنا دون أن يستوقف كثيرًا من الدارسين. علينا تناسى الموضوعية الاجتماعية، وأخذنا نرتاب فى أمرها، ونشيد بأشياء نسميها العلامات الحرة. العلامات الحرة هى توحش المجازات. هذا التوحش يكاد ينغص على البسطاء حياتهم.

لكن البسطاء أنقى ذكاء أحيانًا من المتمرسين بصناعة الذكاء والخطاب والمجاز، وتطبيع فكرة التحكم وتنظيم الإغراء كل شيء يبرر، في الحياة المعاصرة، أهمية العدول عن النقد الأدبي الذي يدور دون وعي، حول تشجيع القوة الوهمية، وعزلة الصفوة، وإهمال التصدي للنتائج المحزنة لبعض أنواع البراعة في استخدام الكلمات والمجازات، ربما أعانت تطورات النقد والأدب علينا، ربما تجاهلت تمحيص الكلمات في إطار اجتماعي، الممارسة الاجتماعية مهملة في أوساط دراسية يغلب عليها فتنة الثقة بفكرة قوة الكلمات.

منذ وقت بعيد فقد العالم العربي ثقته باللغة، وأصر في الوقت نفسه على إجلالها، كان هذا موقفًا متناقضًا من المجاز بخاصة. نسينا التدهور غير الملحوظ غالبًا الذي يصحب التحيز للقوة المحازية. كان مظهر الفتنة الكبرى الزعم المتواتر بأن المجاز أبلغ من الحقيقة. هذا الزعم الذي يصور طغيان الأدباء على المجتمع. ربما تجاهلنا ريب معظم الناس وخوفهم من قضايا الأدباء أو ادعاءاتهم. لنكن إصلاحيين لا مجرد أدباء فارغي البال من الهموم. كان بعض الأدباء الماكرين يصطنعون أو يدعون إلى الريب في المجازات من خلال الإغراق فيها، والتهالك عليها. كان المجاز رثاء للمجتمع الغارق في الهرب.

لكن بعض الأجيال تنسى ما حاوله بعض الرواد في سبيل نهضة ثقافية كان من الضروري أن تحارب طغيان المجاز، وأن تتبنى اختلاط المكاسب والخسارة المترتبة على فرط الحساسية اللغوية. كثر الذين يمدحون المجاز، وقل الذين يعنون بعلاقة العقل العربي بالمجاز، هذه العلاقة التي تحتاج إلى دراسة ثانية أقوى تقديرًا للمشاكل والصعاب التي أهملت في سياق مأخوذ بما يشبه السحر، وما يطلق عليه لفظ البيان. لم تدرس كلمة البيان بمعزل عن

وطأة البيانيين الذين يعتبرون، من بعض الوجوه، غلاة أو متطرفين. آمل أن أجد قارئًا وقراء يفسحون صدورهم لما لا يشتهون.

أريد أن أزعم آخر الأمر أن طغيان المجاز كان يستقر فى ضمائر بعض الشعراء المعاصرين الذين يعتمدون فى صناعة أفكارهم على المجاز. شغلتنى فى هذه اللحظات قراءة ديوان محمود درويش الذى سماه "لا تعتذر عما فعلت". وجدت فى هذا الديوان الشكوى من المجاز. هل يأذن لى الشاعر الكبير فى أن أهدى هذه الصحف إليه؟ كلانا مهموم بهم واحد، لكن عقول الشعراء أكثر نفاذا وأقوى إلهامًا من صنيع الكتاب. يجب أن نخرج إلى النور عبء المجاز علينا، فقد أكثرنا من التقرب إليه والثناء عليه، وربما نحسن معاقبته وخشيته وبعض الخوف من بعض آثاره. يقول محمود درويش:

إنْ عُدتَ وحدَك قُل لنفسِك

ألم يُفجَع أبو تمام قبلك

حين قابل نفسه

لا أنتَ أنتَ

ولا الدِّيَارُ هِيَ الدِّيَار

هذه كلمات أقرب إلى المعاناة الناجمة من سطوة المجاز وهذه إشارات إلى ضيعة العقل العربى أو خوفه من هذه السطوة قديمًا وحديثا. كل شعر عظيم يعرف هذا الموقف المتناقض الصعب من المجاز، المجاز يأسرنا حين يطلق حريتنا. المجاز يغلق الأبواب ويفتح الأبواب. المجاز يفسح صدره للأطراف، ثم يطويها أو يكاد يطويها فى قبضة الإشكال. المجاز صمت أقوى من التفاعلات. المجاز تصنعه اللغة ويكبر على اللغة. المجاز يتحدانا، ولكننا

نحتاج فى بعض الأمر إلى تحديه. قل أن تعلمنا من المجاز فضيلة الحياة التى تشتبه بقضية الكبرياء. كل من لا يرتاب فى الاشتقاق اللغوى القريب أو المختصر لكلمتى الاستعارة والمجاز يصعب عليه أن يستشرف أعماقا ومعارج تتهاون فى تقديرها الثقافة المعاصرة التى تتفانى فى ربط المجاز بالسيطرة والنقاب والغياب.

يهدد الغياب الآن ما يسمونه فكرة الحضور. هذه تراجيديا تعكف عليها قصائد كثيرة من أعمال محمود درويش. تراجيديا تتحول من الأفكار إلى المعاناة، تراجيديا تشكو المجاز إلى المجاز، وتهيب بنا أن نبحث فى نظرية المجاز من جديد من أجل إنقاذ العقل العربى ومستقبله. إذا كان من الصعب الآن أن تنجو من الغياب تمامًا، فلا أقل من أن نعرف معرفة وجدانية كثيفة حقيقة ما نصنع أو ما يُصنع بنا، لا أقل من أن تسخر من الغياب سخرية عارف مقدر للصعوبات راغب فى ألا يجعل السخرية منتهى أربه. بعض السخرية غذاء للغياب أو المجاز. هذا وميض يمكن أن يقرأ فى ثنايا قصائد محمود درويش أيضًا.

المجازات الكبرى فى الشعر العربى مآس ساخرة وتقويض غير مكشوف، وأبنية غير مستقرة، وإعلاء يعقبه سقوط، ولحمة تتخللها ثغرة، وجنون كالبطولة أو بطولة كالجنون. نسأل الله المغفرة للذين أخذوا الاستعارة والمجاز مأخذ اليسر والتوطئة. إن أعمق الاكتراث الأليم يكمن فى قلب المداجاة الاجتماعية المتعارفة، إن الدراسات الاجتماعية والفلسفة قصرت تقصيرًا واضحًا فى كشف أزمة المجاز العربى. ترفع الفلاسفة على الشهداء، وكان هذا الترفع جناية على دهاليز العقل العربى الموجعة.

لكن الكتاب الذى أقدمه ليس خالصًا فى معظمه لهذا الدفاع بطريقة مباشرة. فى وسع القارئ المشغول بالشعر بخاصة أن يجد منعًا من الفروض غير المتداولة عن أوضاع الثقافة العربية التى ما تزال خافية. من خلال المجاز من حيث هو نظرية فى القلق يمكن أن تغلق مجالات لم تسفر عن كثير، ويمكن أن تفتح أسئلة ثانية عن الجد والهم وشرف المعاناة. إننا نبحث عن كينونة شائكة لا أفكار ملساء وتطلية مخيفة.

المسألة المرجوة مدارها، كما أشرت، النظر إلى الكلمات باعتبارها علامات فى داخل مضطرب فكرى واجتماعى. هذا المضطرب الذى استبعد، فى معظم الأحوال لأسباب من بينها سذاجة استعمال كلمات أساسية من قبيل الحرفى والوضعى والمجازى والاستعارى. هذا الاستعمال الذى لا يعول على غير فكرة سابقة مُحيلة شبه فراغية أو منقطعة عن علاقات التوتر. فى وسط هذا الاختصار الذى يحيل الحى النشيط إلى آلية ساكنة ضاعت كلمات كثيرة من بينها الشرف والمكان العالى، والكريم والغنى فضلا عن كلمات أخرى مجازية.

ضيقت طرق تفهم الكلمات عقولنا، واعتبرنا الكلمات أطباقا لا علامات، ودلالات لا مجرد حوافز، وكانت عشرات الكلمات تبحث من خلال انتزاعها من مواقف اجتماعية ذات صلة بآراء واعتقادات متنوعة. خلت الكلمات من مواقف متعارضة مهمة تقوم على الإرادة والنفوذ والخصام والفاعلية. الكلمات صورة الطبيعة التى لم تمسسها بشكل واضح ثقافة. خلقت الكلمات دون أن يكون لنا فيها نصيب وتوجيه. كانت حركة الكلمة تعرضًا للضياع. على هذا النحو ضاع غير قليل من العقل العربى، وعز علينا، حتى الآن أن نرى الكلمات مجازات بمعنى ما.

الآن تأثرنا ببعض تقاليد الثقافة الغربية التى عززت المسافة بين الكلمات والمعانى، وتصورت التنافس بينهما، وميَّزت بين الإشارات الطبيعية والمواقف البشرية، وعدنا لا نقول دائما إن الكلمات تحمل فى ذاتها معانى. من هنا يصح أن تفهم نصوص كثيرة فهمًا أفضل ويدب المجاز حيث لا نرتقب، وتتداخل مواقف غير قليلة، ويتداخل النزاع والرضا، منذ وقت طويل تحدث الشعر عن العزائم والمكارم، وحسبنا هذه وتلك على مبعدة من التوتر الاجتماعى. بعبارة أخرى ما يزال غريبًا علينا أن نعامل المكارم والعزائم معاملة مجازات من قبيل التراجيديا. بما ينبغى أن تفهم الكلمات من داخل الشعر وحده، وما ينبغى أن نعطى لنص كلمات سلطة تامة، وما ينبغى أن تفهم المجازات بمعزل عن مجازات أخرى ليست من قبيلها.

لنتطلع إلى تغيير الصورة المتعارفة للثقافة العربية التى اهتمت فحسب بنمط من المؤسسات، وما تسميه حقائق يقينية ومقولات فلسفية قديمة، واعترافًا بأهمية التسلط فى نطاق المدلولات "الوضعية". كان النظام المقرر هو هذه المدلولات، وكانت القوانين الاجتماعية خالية، فى الكثير، من نبرة مجازية، ومن ثم كانت مختزلة، بعبارة ثانية أهملت تفاعلات الواقع الاجتماعى أحيانًا. لنقل إن كلمة الواقع كانت فى قبضة الوضعية أو المنطقية أو الأيديولوجية أو الميتافيزيقية التى تتصور أننا نكشف العالم ولا نصنعه، نكشفه من خلال مبادئ ثابتة.

المبادئ الثابتة متميزة مما يسمى التفعيل الاجتماعى الذى لا يغتر كثيرًا، بمقولة الحياد أو الموضوعية لأنه مشغول بالسؤال عن الوجود الذى يعتبر نهضة تأويلية. ثقافتنا العربية محتاجة إلى هذه النهضة، وجودنا يحتاج إلى مزيد من السؤال لا مزيد من التقرير والتوكيد وتحويل المجازى إلى مادة

هامدة تكبّلنا. غابت، بعبارة ثانية، عن هذه المادة فعل الممارسة والمعيشة. وهذا سهل الخروج منها إلى المجاز، وسهل أيضًا طغيان المجاز الذى يرمز إلى خمول التفسير والتأويل أو خمول الإنسان. وسوف يظل هذا الطغيان فى ظل تجاهل الحياة اليومية فى دراسة اللغة والمجتمع، والتمسك بالثنائية التقليدية للذات والموضوع. يمكن أن نزعم، باختصار، أن الاهتمام المرجو بالثقافة العربية هو نفسه الاهتمام بالتأويل وتحقيق الذات وفاعليتها المجازية. أما الطغيان فأزمة قديمة وحديثة فى سلوكياتنا وتصرفاتنا كنا يومًا سادة على المجاز، وبفضل المجاز يلفت النظر ما توحى به عبارات محمود درويش من علاقة غريبة بين صناعة المجازات وصناعة المصائر.

المجازات أكثر مراوغة مما يعتقد الكثيرون، ومن الممكن أن تشمل عمل الأفكار معًا، هذا تعريف واسع يفتح الباب لدخول نصوص كثيرة تعودنا على حذفها، فقد اقتصرنا زمنًا طويلاً على أسلوب معين لا نتجاوزه، ومن ثم كانت هناك مطالب ورغبات كثيرة على مبعدة من الملاحظة، فضلاً عن أننا استبعدنا المجال العملى، وظننا أنه خال من النبرة المجازية التى تستحق التوقف. ضاق فهم المجاز، وغلبت علينا حتى الآن فكرة الزينة، وحاربنا كثيرًا فكرة التفاعل بين الأفكار، وميزنا بقسوة بين العملى والخيالى، بين الوهمى والمحسوس، بل ظننا أن ملامح التركيب النحوى ليس فيها مسحة مجازية، كنا غالبا نتملق الثبات والإصرار، والمواقف المتجانسة، وكنا نهمل مصارعة غير منظورة ومسحة خيالية ونتوهم ما نسميه الإسناد خالصًا من المقاومة التى تدور فى الظلام. لنقل إن التفاعل بين الأفكار يلتبس، فى أذهاننا، بتقوية التوافق والتماس التشابه.

كان التشابه الذى يقفز كثيرا يقتل مملكتات مهمة، وكان التشابه أكثر ارتباطا بالمفهوم الشيئى للكلمات. لا غرابة إذا أهملنا ما نسميه التجربة أو العملية أو توتر الحادثة والمعارضة. لنقل إننا عنينا بمستوى واحد أكثر من عنايتنا بمستويين اثنين، كان المستوى الواحد نفسه خلوًا من الشدائد، والمفارقة والأداء الحى والهزة. لقد ظننا إلى جانب ذلك، أن التوتر أو التفاعل أمر أدبى أو شاعرى فحسب. غاب عنا أن كلمة الشعر نفسها تستخدم غالبًا للدلالة على أمر ليس من قبيل القصيدة التى تستبد بنا. التوتر الدلالى سمة ثقافية لا مجرد سمة أدبية، بعبارة أخرى إننا لا نهتم بحركة الكتابة اهتمامنا بالموضوع والتخليص. لقد غالب علينا بحث التشابه، والتماس التجريد المنطقى تغفى على البحث الثقافى، وتنسى الجهد الذى يبذل فى كبح هذه الصورة، بالفحوى وتفاعل الأفكار.

بقيت كلمة الاستعارة مقيدة، عند كثيرين، ومرتبطة بالدين أو الاستلاب. ما من أحد يشغل نفسه بالمعنى الأوسع والأعمق. قل أن يخطر لنا أن الابحاث العظيمة عند ماركس ونيتشه وفرويد استيعابات تستحق الكشف والمتابعة. قل أن نأخذ مأخذ المعاناة مجازية الثقافة المعاصرة التى تحتج نحو الغموض والكثافة والتوتر، ونوع من السرية، وحمل أقنعة متعددة، وبعض حالات التردد الثقافة المعاصرة إستراتيجيات ضمنية ترفض ما لا يشجع التوتر، وتستبقى الإشارات الخفية والعابرة، وترفض الادعاءات السافرة. التلميح إذن توتر لا يضيع الكاتب فى الواجهة، بعبارة أخرى تميل الكافة المعاصرة إلى الضوء وتخشاه هذه معالم مجازية. من الممكن – فيما يقول دولوز- اختراق الكهف دون أن نقدر تماما على احتواء الشعاع الساطع. الثقافة المعاصرة مجاز يرتاب فى الصاعد النقى المتطهر. يعود الجميع إلى الالتباس،

ويغلب التوجه نحو اللاتوازن، وتوتر القوى الكامنة واختلافاتها، وما بقى فى الظل.

تؤكد الثقافة المعاصرة مجازًا ثانيًا يستعصى على البلورة، ويؤكد التشظى ويميل الباحثون إلى النظر إلى الفكر الفلسفى الكلاسيكى بهذه العين المجازية التى لا تعتد كثيرًا بظاهر من الشفافية الصافية من التوتر السؤال الآن ليس عن الحقيقي، بل السؤال عن حقيقة الرغبة فى الحقيقة، هذا نفسه هو السؤال عن التوتر. لكن لكل أوان مفهومه عن التوتر. هناك توتر سابق يصاحب الكشف عن الأسرار، وهناك توتر حالى يصاحب التأمل فى عوائق يصعب اختراقها، ومقاومة تصيب التواصل. كان تفاعل الأفكار يومًا فى خدمة الإفصاح، وكان التفاعل المعاصر فى خدمة التأرجح بين الحضور المبدع وغياب لتواصل.

اليوم ينافس ما نسميه المجاز المرسل مجاز التشابه. هناك حملة واسعة بدأت منذ وقت مبكر على هذا التشابه يشير إليها جوناثان لكن هذا المجاز ظلّ هامشًا ثانويًّا فى الدراسات العربية، ظلت الكلمة العليا للبحث عن أعاجيب التشابه التى حرمت كثيرًا من النصوص والملاحظات من النضال الحقيقى. علاقات المجاز المرسل فهمت فى نطاق هذا النضال لا نطاق المجاورة القديمة، أصبح للمجاز المرسل شأن أكبر فى توضيح العلاقات الخافية التى يعدو بعضها على بعض، ويستر بعضها بعضًا، على غرار ما يقال فى التداخل بين الأدبى وغير الأدبى لا بد من إحياء التنافس بين مجاز التشابه ومجاز غير التشابه حتى تتغير صورة الثقافة العربية. ولا بد من تنبه أفضل لتأثير التشابه الطاغى الذى باعد بيننا وبين التماس مواقف أساسية من المجتمع والحرية الفردية، وانطلاق القدرات وتعويقها.

من خلال دعم التشابه المرتبط بدعم السلطة ضاع الفرد العادى وكرامته، وضاع التوتر الاجتماعى حين فسر الظلام والأسياف والحيل والعقارب، والحرب تفسيرًا بطوليًا متسلطًا، أصبح من الغريب التمسك بتأويلات لا علاقة لها بتعقد التواصل الاجتماعى وصعوبته. ضاعت نوافر الأضداد التى فطن إليها أبو تمام، ونظر إليها على أنها حلية ومتعة. لم يخطر لأحد، فيما أعلم، أن أبا تمام حارب النقد الأدبى، ومعظم القراء، ومعظم التوجه الثقافى، والاعتداد التقليدى بالتناسب والانسجام، والمنطق والعرف وطريقة إدارة الأفكار والتعاملات، حارب أبو تمام سوء الفهم وسطحيته وعجزه المتمثل فى عبادة التشابه المبطنة بالخوف والتمزق. ليس ثم فى الدراسات الفلسفية الموروثة ما يقرب من هذا النفاذ العجيب الذى جعل الحياة والفكر جميعا أسحارًا لا هى مضيئة، ولا هى مظلمة، كان أبو تمام ناقد ثقافة قليل النظير لكننا فسرنا مجازاته فى إطار الوئام والتيار العام، لقد صارع الشعر العربى الفلسفة، وصارع الجاحظ نفسه، وصارع النقد الأدبى وفكرة ديوان العرب. لقد دق أبواب هذا الديوان بنفسه ما يزال منتظرًا لجهد وقلق أفضل. لقد مثل أبو تمام بخاصة، طغيان المجاز، مساءلة واضحة لفتت، فيما أظن، محمود درويش.

أرجو أن يتقل القارئ الهدف الأساسى، وهو النظر إلى الهم الثقافى بطريقة ثانية من خلال تعرف أفضل على مدخل المجازات وطبيعتها المتنوعة التى لا تظهر على السطح. نريد أن نتعمق علاقة الثقافة بالقوة الديناميية التى يشارك الخيال والسؤال فى تكوينها. لا نريد للإجابة المحددة علوًا مطلقًا.

التصحيح اللغوى : **آمـال الـسـديـب**

الإشـراف الفنى : **راندة عبد الكريم**

المجلس الأعلى للثقافة

«دنيا من المجاز» كلمات يلقاها بعض القراء مبتسمين، ويلقاها بعضهم مشفقين، هذا مدخل يستحق المعاناة نتقدم بعده إلى تفصيلات تجعل لحياتنا العقلية والوجدانية صورة مغايرة، مطمح الكتاب التقرب إلى قلق أفضل وبينة أكثر تعقيداً، وكشف علاقات متوترة ، وتغيير طريقة التناول التى تعتمد على مفهومات وحيدة الجانب، وتتجاهل روابط ومناوشات وتداخلات وتفاعلات. سمة هذا العصر الريب فى الأنظمة المستقلة ، وترسيخ مفهوم المجاز فى العلوم الإنسانية، والدراسات الفلسفية، ومنافسة فكرة الحقيقة.